



Die

Neutestamentlichen Lehrbegriffe

oder

Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben.

Ein Handbuch

für älteste Dogmengeschichte und systematische Exegese des neuen Testamentes

von

Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck,

Doctor der Philosophie und der Theologie, öff. ord. Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Giessen, Mitglied der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst daselbst, wie auch des Vereins für vaterländische Geschichte zu Wetzlar u. s. w.

Εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. *Aristot.* Pol. 1, 1. 3.

Zweiter Band.

Die nachchristliche Entwickelung.

Mainz,

Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

1852.

Vorwort.

Indem ich hiermit den zweiten Band meiner Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende der Oeffentlichkeit übergebe glaube ich mich an dieser Stelle aller Bemerkungen über den Gang und das Ergebniss derselben enthalten zu dürfen. Denn ich wüsste darüber hier doch nichts Anderes vorzubringen, als ich im Buche selbst schon gesagt habe. Die unterdess erschienene und in ihrem Inhalt der vorliegenden nahe verwandte Schrift meines verehrten Freundes Dr. *Thiersch*: die Kirche im apostolischen Zeitalter Frankfurt und Erlangen 1852, habe ich leider zu spät erhalten um sie noch gehörigen Orts anführen und bei meiner Darstellung irgend berücksichtigen zu können. Daher will ich wenigstens das Erstere hier nachholen und in Betreff des Zweiten mir für eine künftige Gelegenheit Näheres vorbehalten; wogegen die Vergleichung des hier und dort Gesagten vor der Hand genügen möge. — Uebrigens bemerke ich in Betreff des am Ende beigefügten Registers nur noch, dass es zum Buche selbst gehört, indem es nicht nur zum Nachschlagen dienen soll, sondern auch zum Vergleichen und Zusammenstellen Dessen, was der Sache nach zusammen gehört. Dies gilt vor Allem für die gleichnamigen Hauptlehren in

den verschiedenen Lehrbegriffen; aber es gilt auch für die mehrfache Besprechung ein und desselben Gegenstandes an verschiedenen Orten, welche sich nicht ganz umgehen liess. Da hierbei das Bestreben, Wiederholungen möglichst zu vermeiden, hin und wieder eine Zersplitterung des Gedankens herbeiführte, so möge zur etwaigen Wiederaufhebung derselben das Register ebenfalls einen Beitrag liefern.

Giessen 15. Juni 1852.

Der Verfasser.

Inhalt des zweiten Bandes.

Seite

Drittes Buch.

Der gemischte Lehrkreis.

Zweite Unterabtheilung.

Die Häresie des apostolischen Zeitalters.

Viertes Buch.

Der christlich-apostolische Lehrkreis.

Druckfehler

im ersten Bande:

Seite	Zeile	Statt:	lese man.
20	12 v. o.	*οἰκονομένη*	*οἰκουμένη*
21	9 v. u.	Tac.	Tac. Ann.
169	15 v. o.	*βίβλια*	*βιβλία*
—	17 v. o.	*βιβλιὰ*	*βιβλία*
266	1 v. u.	שׁכר	שׁכר
305	4 v. u.	(Memphis)	oder nach Andern *Memphis.*
314	18 v. o.	*ψευδοπρόφηται*	*ψευδοπροφῆται*
314	3 v. u.	8	108
343	16 v. u.	Petosytis	Petosiris
352	16 u. 17 v. o.	*ἀκροαμνής*	*ἀκρομανής*
374	12 v. u.	die Worte «zwischen beiden liegende und» sind zu streichen.	

im zweiten Bande:

Seite	Zeile	Statt:	lese man.
44	21 v. o.	*βαθή*	*βαθῆ*
250	2 v. u.	Thrasybulus	Thrasyllus.

Da dem Verfasser bei der Durchsicht des Buches keine eigentlich sinnstörenden Druckfehler aufgefallen sind, so begnügt er sich mit der Anführung der obenstehenden und bittet den geneigten Leser, andere Versehen solcher Art gefälligst selbst verbessern zu wollen.

Drittes Buch.

Der gemischte Lehrkreis.

Zweite Unterabtheilung.

Die Häresie des apostolischen Zeitalters.

Sechster Abschnitt.

Der gnostische Lehrbegriff.

§. 39.

Die erste Form: der Pseudochristianismus in Samarien.

1) Wir treten jetzt aus der vorchristlichen Zeit in die nachchristliche über und beginnen hier mit der Darstellung der *Häresien* des apostolischen Zeitalters[1]), weil diese sich ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach an die bis dahin betrachteten Lehrbegriffe unmittelbar anschliessen, vom Christenthum aber anfangs nur höchst wenig, allmählich jedoch immer mehr Bestimmungen in sich aufnehmen. Insofern kann man in ihnen allerdings gewissermaassen eine Genesis des Christenthums finden. Ja das Gesetz, welches sich in der ganzen spätern Kirchengeschichte bewährt, dass die *Entwickelung* der Häresie älter ist, als die *Normirung* der orthodoxen Lehre und diese nur im Gegensatz zu jener erfolgt, lässt sich auch schon im apostolischen Zeitalter aufs deutlichste beobachten. Denn

---

1) Die Hauptschriften über die Häresien des apostolischen Zeitalters und insbesondere über den Gnosticismus sind nächst den älteren Werken von *Baronius* (annales eccles. Rom. 1588 sq.). *Ittig* (de haeresiarchis aevi Apostolici et Apostolico proximi. Lips. 1690). *Natalis Alexander* (historia eccles. vet. novique testamenti, Paris. 1699 sq.). *Massuet*, Dissert. I. in libros Irenaei (in dessen Op. Iren. ed. Venet. 1734. ed. Stieren Lips. 1848. Tom. II.). *Chr. W. Walch* (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Lpz. 1762) u. s. w. folgende: *Joh. Aug. Wilh. Neander*, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. — *Desselben* Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamb. 1825 — 45. 2 Aufl. das. 1842 ff. — *Desselben* Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel; 3 Aufl. Hamburg 1841. *Matter*, Histoire critique du Gnosticisme. Paris 1828. 2. Aufl. 1843, ins Deutsche übersetzt von *Dörner*, Heilbronn 1833. *Möhler's* Kleine Schriften, herausgeg. von Döllinger, Regensb. 1839. und *desselben* Patrologie, herausgeg. von Reithmayr, Regensb. 1840; *Hilger's* krit. Darstellung der Häresien, Bonn 1837; *Gfrörer*, Kg. Stuttg. 1840 ff.; endlich die hierher gehörigen Schriften von *Baur* (Gnosis, Paulus, kan. Evv. u. s. w.), *Schwegler* (Montanismus, Nachapost. Ztalt. u. s. w.), *Schliemann* (Clementinen) u. s. w.

so gewiss es auch ist, dass die Orthodoxie *an sich* älter ist, als die Häresie, indem es ja schon im Begriffe der letztern liegt, die *Urthatsache* des Christenthums, nämlich die *Menschwerdung Gottes* nebst dem sich daran schliessenden *Erlösungswerke* und der *Lehre Christi* als Mitbedingung ihres eigenen Entstehens vorauszusetzen; und so gewiss es nicht minder ist, dass die Wahrheit des Christenthums freilich *als solche* keine Genesis und keine Geschichte hat: so wenig lässt sich doch ein *Werden* des Christenthums *in der Menschheit* beanstanden, wie dieses sich z. B. auch in dem vorhin erwähnten Verhältniss der ältesten Häresien zu einander und zur apostolischen Lehre unzweifelhaft nachweisen lässt. — Indem wir nun alles Nähere in dieser Rücksicht der folgenden Darstellung selbst überlassen müssen, bemerken wir zum Voraus nur noch, dass die älteste und am weitesten verbreitete Häresie des apostolischen Zeitalters der *gnostische Lehrbegriff* gewesen und dieser in *drei* sich einander folgenden *Hauptformen*, nämlich 1) als *Pseudochristianismus* in Samarien, 2) als *Pseudoprophetismus* in Kleinasien und Griechenland, und 3) als *Lehre Cerinths* nebst dem *Ebionitismus* zur Darstellung gekommen ist. — Auch die erste Form ist nicht plötzlich und mit einem Male entstanden, sondern hat eine Vorbereitung gehabt, die an und für sich erst kaum als christliche Häresie betrachtet werden kann. Wenn zum Begriffe einer solchen nämlich *Dreierlei* bei ihrem *Stifter* und dessen Anhängern erfordert wird, a) eine von Seiten des Christenthums geschehene Einwirkung auf die *Denkweise* derselben, b) der Empfang der *christlichen Taufe* und c) die *bewusste Abweichung* vom christlich-apostolischen Lehrkreise: so sind der Samaritaner *Dositheus* und seine Schule gewiss noch nicht zu den christlichen Häretikern zu zählen, obwohl ohne Zweifel auch zum Hervortreten dieser Häresie das Christenthum die hauptsächlichste Anregung gegeben hat. — Die älteste, aber freilich nicht sehr zuverlässige Nachricht geben uns darüber die *Clementinischen Homilien* (wohl in Palästina bald nach dem *Anfang* des zweiten christlichen Jahrhunderts verfasst) [1]). Hier wird erzählt, Dositheus sei ein Schüler Johannes des Täufers [2]) gewesen, habe sich nach des-

---

1) Vgl. *Credner* Beiträge I. S. 368. Nach *Schliemann*, dessen Beweisführung jedoch für Zeit und Ort der Abfassung der Clement. Homilien sehr ungenügend ist, sollen sie bald nach der *Mitte* des 2. Jahrhunderts in *Rom* abgefasst sein. Vgl. Clementinen S. 548 ff. Ihre Ueberarbeitung in den Clementinischen *Recognitionen* lässt er ebenfalls zu Rom zwischen 211 (?) und 230 verfasst sein. (Ebd. S. 326 ff. vgl. *Bunsen* Ign. S. 191.) 2) Clem. Hom. 2, 23 und Clem. Epit. 26; Ἰωάννης τις ἐγένετο ἡμεροβαπτιστής, wofür die Clem. Recogn. 2, 8 nur baptista

sen Tode zum Haupte der aus *dreissig* Jüngern bestehenden Schule des Johannes aufgeworfen, sei jedoch bald nachher von Simon dem Magier verdrängt und nicht lange darauf gestorben [1]). Auch *Hegesipp* († um 180) setzt ihn jedenfalls in das erste christliche Jahrhundert, da er vor ihm den Simon und Kleobius, nach ihm den Gortheus und Masbotheus nennt, mit dem Beifügen, dass aus den Anhängern aller dieser auch die Menandrianer hervorgegangen seien [2]), Menander sonst aber als der unmittelbare Nachfolger des Simon Magus genannt wird [3]). Wenn ihn Spätere, wie Philastrius († 387), zu einem Lehrer des Sadok und der Sadducäer machen, also lange vor Christi Geburt setzen wollen: so verdient diese Angabe schon desshalb gar keinen Glauben, weil darin auf die unpassendste Weise Samaritaner und Sadducäer für einerlei gehalten sind (vgl. §. 27.). Andere setzen den Dositheus noch weiter zurück, indem er der Priester gewesen sein soll, den Sanherib oder Asarhaddon (um 690?) nach Samaria schickte [4]). Dies bedarf schon wegen seines griechischen Namens keiner Widerlegung. — Was uns nun der Verfasser der Clementinischen Homilien [5]), sodann Origenes († 254) [6]), Epiphanius († 403) [7]) und Theodoret († 454) [8]) über den Lehrbegriff des Dositheus und seiner Anhänger berichten, ist sehr unbestimmt und mangelhaft, auch keineswegs in allen Beziehungen historisch feststehend. Indessen lässt sich so viel hieraus abnehmen, dass er in der Hauptsache dem altsamaritanischen Lehrbegriff beipflichtete, dann jedoch noch mehreres sehr Eigenthümliche hinzufügte. Auch er nämlich hielt nur die fünf Bücher Moses für eine heilige Schrift, wogegen er die Propheten verwarf. Ebenso behielt er die Beschneidung und die Sabbatsfeier bei, lehrte dann aber von letzterer: Man müsse den ganzen Sabbat über dieselbe Stellung, die man am Anfange desselben eingenommen hatte, beibehalten. Dies dürfte wohl eine Beziehung auf seine Lehre vom höchsten Gott gehabt haben, indem er diesen nach einer auch bei Philon vorkommenden Bezeichnung [9]) den Stehenden (Ἑστώς), d. h. den Unveränderlichen nannte [10]). —

---

haben. Man sieht, dass die essenisch-ebionitischen Homilien des Pseudo-Clemens mit jenem Worte sagen wollten, dass Johannes ebenso wie die Essener die Taufe *täglich* wiederholt habe; dagegen schlossen sich die Recognitionen hier wie sonst an die evangelischen Berichte an. 1) Clem. Hom. 2. 23. 24. Recogn. l. l. 2) Euseb. h. e. 4. 22. 3) Justin. Apol. I. c. 26. Eus. h. e. 3. 26. Iren. adv. haer. 1. 23. 3. 4) 1 Kön. 17. 27 ff. cf. Drus. de trib. sect. Jud. III. 4. 5) Clem. hom. l. l. 6) Orig. contra Celsum lib. 1. und 6. de princ. 4. 17. 7) Epiph. haer. 13. 8) Theod. haeret. fab. c. 2. 9) Philo de nom. mut. Op. I. p. 586: ὁ μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑστώς; de poster. Caini I. p. 230: τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς θεός ἐστιν, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις. 10) Andere

Ferner wird uns berichtet, dass er eine strenge Ascese sowohl selbst übte, als von seinen Anhängern verlangte, und besonders allen Genuss von Fleischspeisen verbot. Dies scheint für seinen angeblichen Zusammenhang mit Johannes dem Täufer und den Essenern zu sprechen. Allein auch heidnisch-samaritanische und insbesondere magisch-astrologische Elemente zeigen sich in seiner Lehre. So behauptete er, die Welt sei von Ewigkeit her gewesen, und es sei den Gestirnen sowie dem dadurch bestimmten Zeitwechsel auch in irdischen und menschlichen Verhältnissen eine ganz besondere Bedeutung beizulegen. Dies Letztere scheint wenigstens aus seiner — vielleicht mit Rücksicht auf die (Johannes?) Taufe, die er *täglich* unter der Mitwirkung seiner Jünger vornahm, getroffenen — Bestimmung hervorzugehen, dass die Zahl dieser seiner Jünger *dreissig* (d. h. wohl die Zahl der Tage im *Monat*) nicht übersteigen dürfe [1]). Da sich nun aber unter diesen Jüngern auch ein Weib, Namens *Selene* (nach Andern Luna), befand, so dürfte dieser Name wegen seiner Beziehung auf den Namen eines Wochentages die Vermuthung gestatten, dass auch die andern Wochentage ihre Vertreter in der Schule des Dositheus gefunden, und er selbst sich wohl gegenüber der Selene als *Helios* bezeichnet habe. Ob dann die so zu Stande gebrachte *Siebenzahl* einen Theil jener *dreissig* ausgemacht [2]), oder, was das noch Einfachere sein dürfte, eine eigene (höhere) Abtheilung gebildet habe [3]), darüber möchte sich bei dem Mangel aller Angaben kaum auch nur eine Vermuthung aufstellen lassen. Wäre aber diese Voraussetzung richtig, so würde Dositheus dadurch, dass er eine Sieben- und eine Dreissigzahl seiner Jünger anordnete, nichts

---

denken an eine buchstäbliche Auslegung von Exod. 16, 29 1) Clem. hom. 2, 23. Aehnlich nahm auch *Basilides* mit Bezug auf die Zahl der Tage im Jahr 365 (*ἀβράξας*) *Himmel* an. 2) Dafür spricht freilich am meisten die angeführte Stelle (Clem. hom. 2, 23) und was von *Valentin* erzählt wird, dass er, wohl nach älterem Vorgang, die 30-Zahl (*τριακάς*) der Aeonen in eine 8, 10 und 12-Zahl (*ὀγδοάς*, *δεκάς*, *δωδεκάς*) zerlegt habe (Iren. adv. haer. 1, 1, 2.). Doch könnte auch der Verfasser der Clementinen diese spätere mehr complicirte Annahme auf das frühere System zurückdatirt haben. Wir bemerken dabei noch, dass die wiederkehrende *Achtzahl* freilich auch schon in dem *ägyptischen* Religionssystem (Amun, 8 Kabiren, 12 obere Götter, das dritte Göttergeschlecht) und ebenso in dem *Achtgespann* vor dem «Zeuswagen» der *Perser* und dem *Viergespann* am Wagen *Ezechiels* (1, 5 sqq. 15 ff. cf. Apoc. 4, 6. 5, 8 etc. s. §. 33, 4.) vorkommt, und dabei von den ältesten Gnostikern vielleicht auch noch auf die *acht* Theile der Seele nach der *stoischen* Lehre Rücksich genommen ward, dass aber nichtsdestoweniger ihre Vertauschung mit der sonst so hochgepriesenen *Siebenzahl* etwas sehr Auffallendes hat. 3) Aehnlich bei den *Persern* 7 Amschaspands und 28 Jzeds, und in der *Kabbalah* 10 obere und 30 untere Sephiroth,

Anderes als eine *Vermenschlichung* der Licht- und Himmelsgötter (Sterne) gelehrt haben, die im Gegensatz zu dem Einen unveränderlichen Gott (Ἑστώς), als die wandelbaren Zeitgötter (αἰῶνες)[1], sodann in ihrer Vereinigung und Fülle (πλήρωμα) als Darstellung der das Universum beherrschenden Kräfte, und endlich für ihn selbst, den *von Gott Gegebenen* (Δωσίθεος), d. h. den Mensch gewordenen *Messias*, als seine himmlische Umgebung zu betrachten seien. Zwar wird uns nur gesagt, dass seine *Anhänger* ihn als Messias verehrt hätten; aber dies geschah ohne Zweifel auf Grund seiner eigenen Erklärungen. Ebenso beruht es nur auf einer Vermuthung, dass schon er die Ausdrücke αἰῶνες und πλήρωμα[2]) gebraucht habe. Gewiss aber kommen diese Ausdrücke seitdem bei allen Gnostikern vor und ihre Entstehung scheint sich in der angegebenen Weise am leichtesten denken zu lassen. Der Begriff von Mittelwesen selbst ist, wie wir gesehen, durchaus nichts Neues, sondern bereits in der ägyptischen, magischen und philonischen Lehre eine sehr wesentliche Bestimmung gewesen. Neu ist nur ihre *Vermenschlichung*, und wie hierauf gewiss die christliche Lehre vom Gottmenschen unmittelbar eingewirkt, so kann auch die Ausdehnung dieses Begriffes vom Meister auf seine Schüler, vom Helios auf die Selene und die andern Planetengötter u. s. w. nur als folgerecht und zugleich als zweckdienliches Mittel für Dositheus, um seiner Behauptung von sich selbst Eingang zu verschaffen, angesehen werden. — Uebrigens soll die hier gegebene Auffassung des Lehrbegriffes von Dositheus nur als eine aus sehr mangelhaften und unsichern Angaben geschöpfte *Hypothese* gelten, deren historische Grundlage hauptsächlich nur darin besteht, dass es bis *zum siebenten Jahrhundert herab* in Samaria und den benachbarten Ländern eine Sekte der *Dositheaner* gab, die sich in solcher Weise über die Lehre ihres Meisters erklärt haben dürfte. Das letzte Datum, was wir darüber wissen, ist eine Angabe bei Photius, der zufolge noch im Jahre 588 Dositheaner und Samaritaner in Aegypten einen Streit über die messianische Stelle Deut. 18, 18 geführt haben[3]).

2) *Simon der Magier* wird gemäss dem Berichte der Apostel-

---

1) Αἰών heisst ganz gewöhnlich s. v. a. Zeitdauer, Zeitraum, Lebenszeit, Menschenalter; dann auch — und so bei Philon im Gegensatz von χρόνος — Ewigkeit. Vgl. Phil. Quod imm. div. p. 201. Die *Mittelwesen* « Aeonen » zu nennen, kommt zwar bei *Philon* selbst noch nirgend vor; dennoch lag die Veranlassung dafür um so näher, als auch nach ihm (cf. l. l.) der αἰών *Vorbild* (ἀρχέτυπον, παράδειγμα) des χρόνος, und die Mittelwesen *göttlich* und *vorgeschöpflich* waren. 2) Vgl. Phil. de somn. I. p. 640. 3) Eulog. ap. Phot. bibl. cod. 230.

geschichte[1]) vom gesammten christlichen Alterthum ohne Zweifel mit Recht als der Vater aller Häresien angesehen[2]). — Nach der Apostelgeschichte hatte der Magier Simon in Samarien bereits «hinlängliche Zeit» (*ἱκανῷ χρόνῳ*) *vor* seinem Uebertritte zum Christenthum (39 n. Chr.)[3]) sich als etwas Grosses, nämlich die «grosse Kraft Gottes» (*ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη*) bezeichnet und mit dieser seiner Behauptung, die er durch magische Wunderthaten (*μαγεύων*) unterstützte, alles Volk vom Kleinsten bis zum Grössten für sich gewonnen. Dass es in Gott verschiedene «Kräfte» (*δυνάμεις*) gebe, hatte schon Philon gelehrt (vgl. §. 37, 6). Dass aber irgend eine Kraft dieser Art *Mensch* werden, d. h. in einen Menschen sich herabsenken oder mit dem Geist eines Menschen sich verbinden könne, dieses scheint Simon in solcher Fassung erst aus dem *Christenthum* entnommen zu haben, wenngleich auch sein Zeitgenosse *Apollonius von Tyana* durch eine ihm mitgetheilte «göttliche Kraft» seine Wunder zu verrichten vorgab (§. 34, 4), und wenngleich in Samarien selbst bereits vor Simon, wohl schon zu den Lebzeiten Jesu selbst[4]), *Dositheus* als eigentlicher Pseudochrist aufgetreten war. So wenig nun aber Dositheus und seine Schule jemals, so wenig war Simon schon jetzt ein christlicher Häretiker zu nennen. Nun aber kam Philippus nach Samaria, lösete durch seine im Namen Christi geübten Wunder den Zauber, den Simon um sich zu verbreiten gewusst und nöthigte am Ende sogar diesen selbst, die höhere Macht des Christenthums anzuerkennen. Er ward getauft, wie Lucas sagt, weil er *glaubte*, wie aber sein späteres Benehmen den Aposteln und insbesondere dem Petrus gegenüber zu zeigen scheint, weil er sich vor Allen gern die *Wundergabe* der Christen verschafft hätte. Obwohl er daher nach seinem Versuche, diese für Geld zu erkaufen, von Petrus hart angelassen sich noch einmal bekehrte, ist es doch um so wahrscheinlicher, dass er später vom Christenthum wieder abgefallen sei, als er dessen Wesen nur höchst äusserlich aufgefasst hatte. Wir müssten diesen Abfall für vollkommen historisch bezeugt halten, wenn der nach Josephus zur Zeit des Procurators Felix (54—62)[5]) lebende Simon der Magier ein und derselbe mit Simon dem Magier in der Apostelge-

---

1) Apg. 8, 9—24. 2) Vgl. Leben und Lehre Simons des Magiers von Dr. *August Simson* — in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1841. 3 Hft. S. 3 ff. Hier sind auch die meisten der unten citirten Stellen angeführt. 3) Vgl. *Wieseler*, Chronol. des Apost. Ztalt. S. 208—213. 4) Vgl. Mt. 24, 24 u. s. w. 5) Jos. Ant. 20, 7, 2.

schichte wäre. Denn dann wäre Simon später von neuem als Magier aufgetreten, hätte sich in solcher Eigenschaft die besondere Zuneigung des Felix erworben und diesem sogar zur erwünschten Heirath mit Drusilla, der Frau des Königs Azizus von Emesa, verholfen. Allein der Simon des Josephus war ein Jude aus Cypern. Das lässt sich bei dem Simon der Apostelgeschichte schon wegen des grossen Anhanges, den er in Samarien fand, kaum annehmen, und die Kirchenväter, unter denen der aus Samarien selbst gebürtige Justin (100—166) in dieser Rücksicht allen Glauben verdient, erklären bestimmt, dass derselbe ein Samaritaner aus dem Flecken Gitta gewesen sei [1]). Indessen könnte immerhin noch die obige Angabe des Josephus auf einem Irrthum beruht haben, was bei dem Wanderleben solcher Magier und bei der Lügenhaftigkeit, der namentlich Simon zugethan gewesen sein muss, gar nicht zu verwundern wäre. Ein anderes, durchaus unzweifelhaftes Zeugniss seines Wiederabfalles vom apostolischen Christenthum ist dann das Dasein einer häretischen Sekte, die sich nach ihm *Simonianer* nannte und nach den unzweideutigsten Zeugnissen des Justin [2]), Klemens von Alexandrien [3]), Tertullian [4]) und Origenes [5]), jedenfalls bis auf die Zeiten des Letztgenannten († 254), wenn nicht gar noch des Ursinus und des Eusebius [6]), also bis zum vierten Jahrhunderte herab, fortbestanden hat. Ein so entschiedenes Zeugniss ist aber auch nothwendig, weil die Fabeln, welche zuerst die pseudo-clementinischen Homilien aufgebracht haben, dann ein sehr scheinbares Missverständniss, wenn nicht eine Missdeutung Justins, nebst einer irrthümlichen Combination, welche Clemens von Alexandrien oder ein Mann seines Namens gemacht hat, hierauf die Erweiterung jener Fabeln in den pseudo-clementinischen Recognitionen und den aus ähnlicher Quelle stammenden apostolischen Constitutionen, endlich die Erfolge von allem dem bei Eusebius, Hieronymus u. s. w. die Geschichte Simons des Magiers in einen *Mythus* gewebt haben, wodurch nur zu sehr auch die Geschichte des Apostels Petrus unklar gemacht worden ist. — Nach dem essenisch-ebionitischen Roman nämlich, der den Titel Clementinische Homilien führt (um 108?), war Simon ein Samaritaner aus dem Dorfe Gettha, welches

1) Justin. Apol. I. c. 26. 2) Justin. Apol. I. c. 26. c. 56. Apol. II. c. 15. Dial. c. Tryph. c. 120 fin. 3) Clem. Alex. Strom. 2, 11. p. 456 ed. Potter. 4) Tertull. de anima c. 57. 5) Orig. contr. Cels. 5, 62. cf. 1, 57. 6, 11. 6) Ursin. de rebapt. in. Cypr. Op. p. 365. 607. ed. Steph. Baluzii. Euseb. h. e. 2, 1. 14.

sechs Schönen (σχοίνους), d. i. etwa 9 geographische Meilen, von der Hauptstadt (Palästinas, d. i. Jerusalem) entfernt lag [1]). Seine Eltern hiessen Antonius und Rachel, und zu Alexandrien erhielt er Unterricht in der griechischen Literatur und den Künsten der Magie [2]). Nach Palästina zurückgekehrt schloss er sich an Johannes den Hemerobaptisten (d. h. ohne Zweifel Johannes den Täufer) an, stand nach dessen Tode eine Zeitlang unter Dositheus, bis er diesen durch seine Zaubereien nöthigte, seine Uebermacht anzuerkennen. Nach dessen bald erfolgtem Tode wurde er der einflussreichste Nachfolger des Johannes, indem er eine zahlreiche Jüngerschaft um sich versammelte, die noch lange nach seinem Tode zusammenhielt [3]). Von seinen Zaubereien wissen die Homilien sehr Vieles und noch mehr die Recognitionen (211—230) zu berichten — z. B. dass, als Dositheus ihn einst mit einer Gerte schlug, diese ohne Aufenthalt durch seinen Leib fuhr, worauf jener, erkennend, dass Simon nur einen *Scheinleib* habe, zu ihm sagte: Du bist wohl der Hestos! und dann vor ihm niederfiel und ihn anbetete [4]). Ferner: Er habe fliegen können, er habe sich im Feuer unverbrennbar bewiesen, todten Statuen Leben und Bewegung gegeben, Lebloses beseelt, Steine in Brod verwandelt, Thiergestalten angenommen, in doppelter Person erscheinen können, — Alles dieses durch magische Wunderkräfte, zu denen er sich durch Beschwörung die Seele eines unschuldig gemordeten Knaben dienstbar gemacht habe u. s. w. [5])! Doch sind beide Erzähler einverstanden darüber, dass alle diese Wunder Simons eitel Blendwerk gewesen seien, wie dies auch selbst zwei seiner Schüler, Nicetas und Aquila, später eingestanden hätten [6]). Ferner erzählen sie, dass sich in seinem Gefolge ein Weib, Namens *Helena*, befunden habe, und die Recognitionen wissen, dass dies dieselbe mit Luna, der Genossin des Dositheus, gewesen sei [7]), wogegen sie nach Tertullian eine ehemalige tyrische Dirne war, die sich Simon für Geld gekauft hatte [8]). Mit dieser sei er umherge-

1) Clem. hom. 2, 22. Es ist bei diesem Gettha oder Gitta nicht an die Philisterstadt Gath, auch nicht an Gath-Rimmon, noch an Gath-Hepher zu denken, da alle diese Städte ausserhalb Samariens lagen (vgl. Raumers Palästina S. 109 ff. 125.); vielmehr ist wohl mit Robinson das heutige Kuryet Djit dafür anzusehen, welches etwa zwei Meilen von Samarien auf dem Wege nach dem alten Antipatris zu gelegen ist. Vgl. dessen Karte v. Palästina. 2) Ib. cf. Clem. Recogn. 2, 5. Clem. Epitom. 25. 3) Clem. hom. 2, 23. 24. cf. Clem. Recogn. 2, 8. 4) Clem. Hom. l. l. 5) Clem. Hom. 2, 32. Recogn. 2, 9. 13. 3, 47. cf. Epit. 33. 6) Hom. 2, 1—21. u. s. w. Recogn. 2, 6. 7) Hom. 2, 23. 25. Recogn. 2, 8. 9. 8) Tertull. de an. 34.

zogen, sehr Hohes von sich und von ihr aussagend, worüber später das Nähere. Als er aber den glücklichen Fortgang des von den Aposteln in Samarien ausgestreuten Samens der evangelischen Wahrheit bemerkt, habe er Stadt und Land verlassen, sich nach Cäsarea Stratonis (zu dem Procurator Felix?) begeben, und hier anfangs Gelegenheit gefunden, seine schlimmen Lehren mit Erfolg zu verkündigen. Allein bald nachher von dem Apostel Petrus in einer dreitägigen Disputation überwunden [1], sei er über Dora und Ptolemais nach Tyrus entflohen [2], und dann nach Sidon [3], Berytus [4], Byblus [5] und Tripolis [6], überall vom Apostel und dessen Freunden verfolgt [7]. Als Simon die Ankunft des Petrus in Tripolis erfahren, sei er abermals nach Syrien [8], dann über Orthosia, die Insel Antaradus und das Städtchen Aradus nach Antiochien [9], und zuletzt über Balanää, Paltus und Gabala nach Laodicea entwichen [10]. Hier aber habe er Halt gemacht und Petrus zu einer neuen Disputation aufgefordert [11]. Soweit die Homilien. Aus ihrer Ueberarbeitung, den Recognitionen, erfahren wir dann noch weiter, Simon habe, aus Furcht, von dem Statthalter wegen seiner Magien belangt zu werden, plötzlich das Gesicht und Ansehen des Faustinian, eines Freundes von Petrus, angenommen und dafür dem Faustinian das seinige angezaubert, worauf er nach Judäa geflüchtet sei. Petrus aber habe nun durch den verzauberten Faustinian alle Lügen des Simon öffentlich zu Antiochien widerrufen lassen. Simon sei dadurch veranlasst worden, den Petrus noch mehr wie früher zu verdächtigen; allein vergebens. Auch aus Judäa sei er bald nachher wieder vertrieben worden [12]. Mehr wissen auch die Recognitionen über Simon nicht zu berichten. — An sie, oder vielmehr zunächst nur an die Homilien, reiht sich dann *Justin* an. Er berichtet nämlich in seiner ersten Apologie (138), Simon der Magier sei unter der Regierung des Claudius (41—54) nach Rom gekommen und hier vergöttert worden. Er beruft sich hierfür auf eine Bildsäule, die auf der Tiberinsel aufgestellt sei und die Aufschrift trage: Σίμωνι Δεῷ Σαγκτῷ [13]. Dieselbe Angabe wiederholen dann alle folgenden Kirchenväter [14]. Nun hat man im Jahre 1754 auf der Tiberinsel

---

1) Hom. 3, 1—38 cf. Constit. Apost. 6, 8. Recogn. 1, 72. 74. 2, 20 u. s. w. 2) Hom. 3, 58 cf. Recogn. 3, 69. 4, 1. 3) Hom. 4, 6. 4) Ib. 7, 9. 5) Ib. 7, 12. 6) Ib. 7, 12. cf. 8, 1. 7) Ib. 4, 1—3. Epit. 44. Recogn. 3, 69. 4, 1. 8) Hom. 8, 3. Recogn. 4, 3. 9) Hom. 12, 1. 10) Hom. 13, 1. 11) Hom. 16, 1 ff. 17, 1 ff. 19, 1—14. 12) Recogn. 10, 53 sqq. Clem. Epit. 129 ff. 13) Just. Apol. I. 26. cf. 56. 14) Iren. adv. haer. 1, 23, 1. Tertull. Apol. 13. (cf. Clem. Recogn. 2, 9). Cyrill. Hieros. Catech. 6, 14.

zu Rom einen Stein ausgegraben, der offenbar zur Basis einer Statue gedient hat und die Aufschrift trägt: «Semoni Sanco Deo Fidio sacrum Sex. Pompeius S. P. F. Col. Mussianus Quinquennalis Decur Bidentalis Donum Dedit [1].» Semo Sancus oder Deus Fidius war ein Sabinischer Halbgott, der seinen Tempel auf dem Quirinalischen Hügel hatte und dem man auch anderswo in Ehesachen u. s. w. Votivsäulen zu weihen pflegte [2]; man sagte dafür auch Simo und Sanctus [3]. Sehr möglich ist es daher, dass der Grieche Justin die Worte missverstanden hat. Jedenfalls aber konnte er aus obiger Inschrift nicht abnehmen, dass Simon der Magier «zur Zeit des Claudius» in Rom gewesen sei. Um nämlich noch etwas näher auf diese Inschrift einzugehen, so wissen wir von einem Sextus Pompejus des Sextus Sohn, dass er im Todesjahre des Augustus (14 n. Chr.) Consul gewesen ist [4], und von einem Verwandten desselben, Cn. Pompejus Magnus, dass er der Schwiegervater des Kaisers Claudius war und später auf Anstiften der Messalina getödtet wurde [5]. Diese beiden Pompejer sind die letzten, die zur Familie des Triumvir gehörten; wenigstens wissen wir von spätern nichts. Werden wir nun hierdurch auch wirklich bis zur Zeit des Claudius herabgeführt: so scheint doch der Zusatz: Col. Mussianus Quinquennalis Decur (.) eher auf einen, wohl nicht zu jener berühmten Familie gehörigen Provincialen zu führen, der in einer (uns freilich unbekannten) Colonia Mussia Senator (Decurio) war. Dann würde uns die Zeit, aus welcher jener Stein herrührt und ebenso die, in welcher er auf die Tiberinsel gekommen ist, ganz ungewiss sein. Mehr nun konnte auch Justin aus *dieser* Inschrift nicht herauslesen; er muss folglich noch andere Quellen gehabt haben, woraus er den weitern Inhalt seiner Angaben schöpfte. Diese kennen wir nicht und können also auch über ihre Glaubwürdigkeit nicht aburtheilen. Etwas an und für sich Unwahrscheinliches aber hat diese Angabe durchaus nicht. Denn unter den vielen Magiern und Sterndeutern, die es zur Zeit des Claudius in Rom gab und die dieser im Jahre 53 aus Italien verbannte [6], kann recht wohl auch der samaritanische Magier Simon gewesen sein; und ebenso kann einer seiner begeisterten Anhänger sich damals

Epiph. adv. haer. 21. Aug. de haer. 1. Theodoret haer. fab. 1, 1 u. s. w. 1) Gruter. Inscr. rom. ed. Graev. I. p. 96. 5. 2) Dionys. 9, 60. Plin. h. n. 8, 48. 74. Plut. Q. R. 30. Vgl. *Becker*, Röm. Alt. I. S. 133. 576. 3) Ovid. Fast. 6, 213 ff. Lact. Inst. div. 1, 15. 4) Tac. Ann. 1, 7. Suet. Oct. 100 u. s. w. 5) Suet. Claud. 27. 29 cf. Calig. 35. Dio 60, 5. 21. Zonar. 4, 9. 6) Tac. Ann. 12, 52.

recht wohl veranlasst gesehen haben, ihm und seiner Begleiterin Helena ein Standbild auf der Tiberinsel mit den Symbolen von Jupiter und Minerva [1]) zu setzen, ohne dass wir jetzt noch eine Spur davon haben. Nur wird freilich in solchem Falle Simon damals noch nicht von Petrus so schmählich entlarvt worden sein, wie die spätere Sage berichtet. Aber davon weiss auch Justin noch *nichts!* — Dagegen ergänzte *Clemens* von Alexandrien (st. 217), oder wer sonst der Verfasser der Clementinischen Hypotyposen ist, das, was Justin noch unerwähnt gelassen hatte. In dem sechsten Buch nämlich dieser Hypotyposen und einem Auszuge des Eusebius daraus [2]) folgt die Fortsetzung des Clementinischen Simonsmythus: Petrus sei dem Simon Magus, als dieser sich nach seiner Ueberwindung in Judäa aus dem Morgenlande fort nach dem Westen begab und zur Zeit des Claudius in Rom eintraf, auch dahin und zwar in Begleitung des Marcus gefolgt, habe hier den Simon alsbald (παραχρῆμα) neuerdings besiegt und jetzt mit dem Manne selbst auch seine Macht völlig vernichtet. Zugleich aber habe er jetzt nicht nur selbst das Evangelium mit grossem Erfolg in Rom verkündet, sondern auch dem Marcus, den die Römer um Zurücklassung eines schriftlichen Denkmales gebeten, die Erlaubniss ertheilt, eben dieses Evangelium gemäss seinen (des Petrus) Vorträgen aufzuschreiben, ja endlich auch noch dieses Evangelium des Marcus, nachdem es geschrieben worden, durch seine Auctorität bestätigt und dessen Vorlesung in den Kirchen gestattet. — Genau reiht sich hieran wieder eine andere pseudoclementinische Schrift, die *apostolischen Constitutionen* (verfasst um 250), indem im sechsten Buche derselben der Kampf des Petrus mit dem Simon Magus zu Rom ausführlich beschrieben wird. Ein vornehmer römischer Jüngling aus kaiserlichem Geschlechte sei schwer erkrankt gewesen. Seine Freunde hätten ihm nun gerathen, den Petrus kommen zu lassen, weil man von dessen Heilungen und Todtenerweckungen weit und breit erzählte. Andere aber hätten ihm Simon den Magier vorgeschlagen. Da nun bald nachher der Jüngling entschlafen, so habe Simon mit all seinen Zauberformeln und Beschwörungen nur scheinbare Zuckungen in dem Todten hervorbringen können, und erst Petrus sei die Todtenerweckung wirklich gelungen. Simon, erbittert über die ihm hierdurch bereitete Schande, habe nun ein viel grös-

---

1) Vgl. Iren. adv. haer. 1, 20, 1. Eus. h. e. 2, 13. Aug. de haer. 1. 2) Eus. h. e. 2, 14 ff.

seres Probestück seiner Wunderkraft abzulegen versprochen, nämlich vor den Augen des Volkes zum Himmel aufzufliegen. Er sei dann auf den Capitolinischen Hügel gestiegen und habe es fertig zu bringen vermocht, sich eine Zeitlang in der Luft schwebend zu erhalten; auf das Gebet des Petrus aber hätten ihm mit einem Male die angeklebten Flügel versagt. Er sei hiernach jählings auf den Felsen herabgefallen und bald darauf an seinen Wunden gestorben [1]). — Den Schluss dieser ganzen fabelhaften Geschichte macht *Eusebius* (325), indem er in seinem Chronikon und seiner Kirchengeschichte die erwähnte Ankunft des Petrus in das zweite Jahr des Claudius (42 n. Chr.) versetzt und ihn dann fünf und zwanzig Jahre in Rom residiren (?) und im dreizehnten Jahre des Nero (67 n. Chr.) hingerichtet werden lässt. Den Anlass zu diesen chronologischen Bestimmungen scheint ihm nebst obiger Simonssage und der Meinung, dass Paulus schon im Jahre 55 nach Rom gekommen sei, besonders der Umstand gegeben zu haben, dass er die Einkerkerung des Petrus [2]) gleichzeitig mit der von Agabus geweissagten Hungersnoth annahm, diese aber für identisch mit der Hungersnoth hielt, welche im zweiten Jahre des Claudius stattfand [3]). Hiernach musste ihm dann das *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* der Apostelgeschichte [4]) als eine Andeutung der Reise des Petrus nach Rom gelten. Allein die Einkerkerung des Petrus fand, wie die Apostelgeschichte klar angibt, unmittelbar vor dem Tode des Agrippa (44) statt [5]) und darnach ist die Anwesenheit des Petrus zu Rom im Jahre 42 und alles Andere daran Geknüpfte chronologisch unmöglich. Ebenso kann sie mit den übrigen Angaben der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe schlechterdings nicht bestehen. Denn nicht nur 44, sondern auch beim Apostelconcil (50) war Petrus in Jerusalem; eben hier und in Antiochien traf ihn Paulus im Jahre 54; der Römerbrief (58), die Ankunft des Paulus in Rom (61), die Briefe, die Paulus (61—63) hier schrieb, der erste von Petrus aus Babylon (63) geschriebene Brief — alle zeigen, dass Petrus während dieser ganzen Zeit nicht in Rom gewesen sein kann [6]). Dennoch konnte

1) Constit. Apost. 6, 9. cf, Arnob. adv. Gent. 2, 12. Cyrill. Hieros. Catech. 6, 15. Ambros. Hexaemer. 4, 8. Theodoret. haer. fab. 1, 1. Philastr. de haer. 29. Sulpic. Sever. Sacr. hist. 2, 41. Marcellus de conflictu s. Petri et Simonis Magi. Acta Apost. apocr. ed. Tischendorf. Lips. 1851 p. 1 (Acta Petri et Pauli) u. s. w. 2) Apg. 12, 3—17. 3) Dio Cass. 60, 11. 4) Apg. 12, 17. 5) Vgl. *Wieseler* Chron. des Apost. Ztalt. S. 208—221. 6) Vgl. *Wieseler* a. a. O. S. 552 ff. Die Meinung, dass 1 Petr. 5, 13 unter Babylon *Rom* gemeint sei, beruht historisch betrachtet auf nichts, als dem vorhin beschriebenen *Simonsmythus*, exegetisch betrachtet aber auf einer Verwechslung des *prophetischen* Styles

Eusebius so rechnen und Hieronymus sich ihm anschliessen [1])! — Andere Väter dagegen, wie Cyrillus von Jerusalem, Philastrius, Sulpicius Severus, Pseudo-Marcellus, sahen wohl die Unmöglichkeit hiervon ein und liessen daher die Besiegung des Simon durch Petrus zu Rom erst unter Nero (um 63 oder 64?) stattfinden. Damit gewannen sie wenigstens die Möglichkeit, mit der Chronologie des neuen Testamentes in keinen unauflöslichen Widerspruch zu gerathen und auch Simon dem Magier hinreichende Zeit zu lassen, um seine Häresie zu verbreiten, auch (um 55 n. Chr.) nebst seinem Genossen Cleobus oder Cleobius in Korinth aufzutreten und hier dem Paulus entgegenzuwirken [2]), und endlich zu einer Zeit, wo in der That Petrus und Paulus zu Rom waren, hier mit diesen zum letzten Mal zusammen zu treffen. Wir haben aber gesehen, wie schlimm es mit der ganzen historischen Grundlage dieses Simonsmythus steht, indem theils anerkannt lügenhafte und häretische Apokryphen unter *Clemens* des Römers Namen, theils offenbare Missverständnisse und Missdeutungen, theils endlich der Wunsch, *Petrus* mit (freilich sehr schlechtem) Ruhm zu krönen und zugleich für seinen 25jährigen *römischen* Episcopat Anhaltspunkte zu gewinnen, diese Simonsfabel zuerst ins Leben gerufen und dann allerdings lange genug darin erhalten zu haben scheinen. Es versteht sich, dass mit dem nothwendigen Ausstreichen dieser Fabel aus der Geschichte weder die *Gründung der römischen Kirche durch Paulus und Petrus*, noch selbst die Anwesenheit des letztern in Rom während *zweier* Zeiträume, die wirklich 25 Jahr aus einander fallen (im Jahr 39 und Ende 63—64) irgendwie angegriffen wird. Vielmehr muss man beides und namentlich das Erstere für durchaus *historisch* halten (vgl. §. 12, 7.). — Sieht es nun hiernach mit der ganzen spätern *Lebensgeschichte* Simons des Magiers (etwa seine durch Justin bezeugte Anwesenheit zu Rom unter Claudius ausgenommen) sehr problematisch aus, so gilt dieses doch keineswegs von seiner *Lehre*. Denn erstlich war dieselbe das *Bekenntniss* einer nicht unbedeutenden und sich Jahrhunderte lang erhaltenden *Parthei*, welche den Kirchenvätern sehr wohl bekannt war [3]). Zweitens war diese Lehre nach ausdrücklichen Zeugnissen der Kirchenväter auch in *eigenen Schriften* des Simon (und Cleo-

---

der Apokalypse, wornach allerdings Babylon = Rom ist (Apoc. 17), und des *Epistolarstyls* im genannten Briefe, worin zu einer solchen Symbolik nicht die mindeste Veranlassung vorliegt. 1) Hieron. de vir. ill. c. 1. Chron. Eus. ad an. 2. Claudii. 13. Neron. 2) Ep. Cor. ad Paul. spuria (schon erwähnt in den Homilien Gregors des Erleuchters, um 302) ed. *Rink*, Heidelberg. 1823. 3) Eine von ihr (noch im 4. Jahrh.) vielgebrauchte Schrift hiess: Pauli praedicatio (wohl eine Verdrehung des Römerbriefes). Ursin. de rebapt. l. l.

bius) dargestellt, an deren Dasein und Aechtheit zu zweifeln, wir keinen ausreichenden Grund haben. Solche Schriften nämlich erwähnen nicht nur die Clementinen [1]), sondern ein vollkommen unverwerflicher Zeuge ist dafür jedenfalls *Hieronymus* [2]) und ebenso wohl auch der Verfasser der unter dem Namen des Dionysius Areopagita aufgeführten Schrift: de divinis nominibus [3]). Ja vielleicht haben sich Fragmente davon noch in einer Schrift des syrischen Bischofes Moses Barcepha (10. Jahrh.) erhalten [4]). Drittens stimmt das, was die Kirchenväter nach diesen theils mündlichen theils schriftlichen Quellen über die Lehre der Simonianer und ihres Stifters berichten, mit wenigen Ausnahmen, die offenbare Missverständnisse sind, unter sich und mit dem, was wir sonst über die in der Zeit Simons vielfach herrschenden Ansichten wissen, so vollständig überein, dass der hiernach, wenn schon nur *hypothetisch*, herzustellende Lehrbegriff Simons auch durch eine innere Wahrscheinlichkeit getragen wird. Den Beweis hiervon kann nur die Darstellung selbst geben, die insofern, als sie die Grundzüge des *ältesten gnostischen Systemes* wiederzugeben hat, ein näheres Eingehen auf manches sonst vielleicht weniger Wichtige nöthig macht.

3) *Der simonische Lehrbegriff. Gott* steht über Allem und ist ein ewiges, absolut unveränderliches, gutes und durchaus vollkommenes, zugleich aber auch schlechthin unbegreifliches und über alle Erkenntniss erhabenes Wesen, die höchste Ursache aller Dinge. Ein Name von ihm ist Ἑστώς, d. h. der über aller Zeit und allem Wechsel «Stehende.» Er ist aber nicht blos überzeitlich, sondern auch überräumlich. Denn er wohnt in einem von der Welt schlechthin geschiedenen Orte, der weder zum Himmel noch zur Erde gehört, doch aber von einem unendlichen unkörperlichen Lichte erfüllt ist und darum πλήρωμα heisst, in welchem ausser ihm auch die später zu betrachtenden göttlichen Mittelwesen ihren Aufenthalt haben. Nicht minder aber, wie dieser sein Ausfluss, ist seine innere Substanz selbst Feuer oder Licht, jedoch das verborgene Licht, verschieden von dem sichtbaren Licht, welches die Geisterwelt durchdringt und durch welches auch, als diese die Materie formte, die Welt erschaffen ward. Denn ein Anderes ist der höchste, heilige Gott (ϑεὸς ἀγαϑός), ein Anderes der Weltschöpfer (δημιουργός), der, jenem untergeordnet, an der Spitze

1) Recogn. 2, 38. Constit. Ap. 6, 16. 2) Hieron. ad Matth. 24, 5. 3) Cap. 6, §. 2. Hiernach führte Simons Schrift den Titel: λόγοι ἀντιῤῥητικοί (cf. ἀντιϑέσεις 1 Tim. 6, 20). 4) In dessen Commentarii de Paradiso 3, 1 p. 200 ed. Antwerp. 1569.

der übrigen Götter steht, ein Anderes endlich die Materie (ὕλη), welche in ihrem tiefsten Wesen von Gott und allem Geistigen unterschieden, an sich böse, feindselig gegen den guten Gott und zwar diesem vergleichbar an Zeit und Kraft, aber doch ihm unterworfen ist[1]). — Zur Vermittelung zwischen Gott und der Materie bedurfte es daher nothwendig der *Mittelwesen*. Aus dem höchsten Gott nämlich gingen vor allem Anderen hervor *acht* geistige Wesen, mit einem allgemeinen Namen Aeonen (αἰῶνες) oder Kräfte (δυνάμεις), speciell aber vielleicht ϑρόνοι genannt: 1) *Bythos* und *Sige*, 2) *Nous* und *Epinoia*, 3) *Phone* (oder *Logos*) und *Ennoia*, endlich 4) *Logismos* und *Enthymesis*. Sie alle stehen je zwei und zwei in einem geschlechtlichen Gegensatz zu einander und bilden so (gleichsam als Zugthiere, ζῶα, an einen Wagen gedacht) *vier* Doppelgespanne (συζυγίαι), oder (das aus ihnen quellende Leben als Baum gedacht) die Wurzeln (ῥίζαι) dieses Baumes. Die beiden ersten aber, die wohl als noch ungeschiedene (androgyne) *Einheit* zu fassen sind, bilden so sehr die unmittelbare Darstellung des höchsten Gottes, dass sie recht wohl auch zu diesem selbst gerechnet werden können (ähnlich wie in der Kabbalah die höchste Sephirah, die *Krone*). Dann gibt es also nicht acht, sondern nur sechs oberste Kräfte. Von diesen entsprechen die ersten (Nous und Epinoia) schon dem Worte nach sowohl der *Chochmah* und *Binah* in der Kabbalah als dem Nous und der Sophia Philons. Doch ist schon sogleich der Unterschied der Epinoia bei Simon und der Sophia bei Philon zu beachten. Dieser Unterschied wird in den folgenden Kräften noch weit grösser. Während sich nämlich bei Philon in der Euergetis und Arche und deren Entfaltungen nun auch das *Wollen* (βούλησις) mit einmischt, bleibt Simon, der von einer Gesetzgebung des höchsten Gottes nichts wissen wollte, allein bei dem *Erkennen* (γνῶσις) d. h. dem *Zustandekommen* eines menschlichen Gedankens als Bild und Gleichniss des höchsten göttlichen Hervorbringens oder Schaffens stehen. Denn gleichwie der aus der *Tiefe* und *Stille* der Seele hervorgetretene Gedanke nur auf erster (innerster) Stufe *Gedanke*, auf zweiter (mittlerer) aber schon *Wort* und auf dritter (äusserster) *That* und *Wirklichkeit* ist, so folgen sich in ähnlicher Gradation einerseits νοῦς, φωνή (λόγος) und λογισμός, anderseits ἐπίνοια, ἔννοια und

1) Clem. Hom. 3, 2. 38. 16, 6 sq. 17, 4 sq. 18, 1 sq. 11. 12. 19, 11. 14. Recogn. 2, 38. 47. 49. 51. 53. 54. 57. 61. Iren. adv. haer. 1, 28. Epiphan. haer. fab. 1, 1. Haer. 21, 4. 41. 1. Greg. Naz. Orat. 23. Vinc. Lerin. Commonit. 24.

ἐνθύμησις [1]). Unter diesen göttlichen Kräften ist nun aber *Ennoia* eine der wichtigsten. Denn sie ist die *Mutter* aller tieferstehenden geistigen Wesen d. h. der Erzengel, Engel und Menschenseelen. Darum heisst sie auch Allmutter (παμμήτωρ) und Herrin (κυρία), ferner Weisheit (σοφία, Ἀθήνη, Minerva, προύνικος d. h. die Schnelle oder, wie Suidas das Wort erklärt, δρομαῖος, γοργός, lat. velox, celer) und heiliger Geist (πνεῦμα ἅγιον) [2]). Den männlichen Gegensatz aber zu dieser Allmutter bildet der (All-) *Vater*, worunter kein Anderer als der *Logos* zu verstehen ist. Dieser ist der zum Vorschein getretene *Nous* und wird in Bezug auf dieses Hervortreten noch deutlicher durch φωνή (Stimme) bezeichnet. Ja auch der höchste Gott, das unsichtbare Licht, stellt sich in ihm als sichtbar gewordenes Licht dar. Desshalb heisst er auch ebenso wie dieser, jedoch in untergeordnetem Sinn, Ἑστώς, der Stehende (wie bei Philon der Logos auch θεός heisst). Indem nun beide, der Allvater und die Allmutter, sich vereinigen, geht aus ihnen das geistige Universum, oder die Gesammtheit Alles dessen, was sie sich gedacht und vorgestellt haben d. h. ihr λογισμός und ihre ἐνθύμησις oder, das Produkt als solches bezeichnet, die *Engelwelt* hervor. — Diese Engelwelt zerlegt sich nun wiederum, in ähnlicher Stufenfolge, wie die so eben aufgeführten höchsten Kräfte, in drei Abtheilungen oder *drei Zehnzahlen*, so dass hiernach also auf die obere *Achtzahl* (ὀγδοάς) eine untere *Dreissigzahl* (τριακάς) folgt. Auch sie, die wohl unmittelbar nur die *Erzengel* befasst, ist in Syzygien getheilt, deren es somit 15 oder 3 × 5 gibt [3]). Im Allgemeinen sind darunter die *geistigen Mächte* zu verstehen, welche das Universum und namentlich die *Idealwelt* (nach der Kabbalah die Welt Beriah) die persönliche *Engelwelt* (Jezirah) und die *materielle Welt* (Asiah) beherrschen, rücksichtlich einst beherrschen sollten. Wie aber die acht obersten Aeonen als unmittelbar unter dem höchsten Gott stehend, wohl den besondern

1) Euseb. de eccles. theol. 2, 9. Greg. Naz. Or. 44 (41) in Pentecost. 2. p. 730. (wornach von Simon und Marcion eine ὀγδοάς und τριακάς angenommen wurden). Epiph. haeres. fab. 1, 1. (wornach Somon — abgesehen von Bythos und Sige — nur drei συζυγίαι oder ῥίζαι unterschieden hat. 2) Epiph. haer. 2, 2. cf. Clem. hom. 2, 25. Iren. adv. haer. 1, 20. Man denkt dabei auch an die ägyptische *Neith* und *Rhea-Kybele*. Im Samaritanischen sagte man natürlich anders. So hiess Προύνικος hier Βαρβηρώ d. h. die emsige Erforscherin von בָּרַר, erforschen. Epiph. haer. 21, 2. Dessgleichen hiess Σοφία hier Ἀχαμώθ d. h. חָכְמוֹת, Weisheit, wie schon Ps. 49, 4. Sprichw. 9, 1 etc. cf. Epiph. haer. 21, 4. 3) Gregor. Naz. Or. 44 in Pentec. 2. p. 730. cf. Clem. hom. 2, 23. 24.

Namen Thronen (θρόνοι) hatten, so scheinen die drei untern Abtheilungen die Namen: Herrschaften, Mächte und Gewalten (κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι) geführt zu haben [1]), wornach dann diese vier Klassen von Mittelwesen durch ihr inneres Verhältniss zu einander zugleich einen Aufschluss darüber geben würden, warum Simon ebenso auch die erste Klasse als aus vier Syzygien bestehend dachte. Alle diese Wesen zusammen nun bilden das göttliche Lichtreich oder *Pleroma*. — Bei dieser Lehre von den Mittelwesen, die zwar eigenthümlich construirt, doch in der Hauptsache mit der magischen, ägyptischen, pythagoreischen und philonischen Lehre hierüber zusammentrifft, ist die für den Logos gewählte Bezeichnung *Phone* allerdings auffallend, weil sonst bei den Namen überall auch in der Form des Wortes das Geschlecht ausgedrückt ist. Die Abweichung in diesem Fall scheint eine besondere Veranlassung gehabt zu haben und ist vielleicht dadurch herbeigeführt, weil sich Simon auf diese Weise gleichsam an seinen Lehrer Johannes den Täufer anschliessen wollte. Denn wie sich dieser wiederholt die Stimme (φωνή) des Rufenden in der Wüste nannte [2]): so wollte auch Simon, wie wir sogleich sehen werden, diese φωνή sein, damit jedoch ausdrücken, dass in ihm der Logos selbst zur Menschheit herabgestiegen sei. Wenn ferner Philon und ebenso (obgleich in einem andern Sinne) das Christenthum den Logos *Sohn*, Simon aber ihn wohl auch *Sohn* (des Nous?) [3]), aber noch viel häufiger *Vater* nannte: so meinte Simon unter letzterem offenbar keineswegs den höchsten Gott und auch nicht den Vater der christlichen Trinitätslehre. Der nächste Anlass hierzu war ohne Zweifel das von ihm ganz anders als von Philon gefasste Verhältniss des Logos als des Allvaters zur Ennoia oder Sophia als der Allmutter. Dachte er sich hiernach die Sophia als die *Gattin* des Logos (wogegen Philon sie vielmehr als die Gattin des Nous oder des höchsten Gottes selber dachte): so ist noch hinzuzunehmen, dass sie nach seiner Ansicht als hervorgehend aus dem Logos, gleichwie Minerva aus dem Haupte des Zeus, zugleich dessen *Tochter* war — eine Lehre, die mutatis mutandis ebenso bei Philon vorkam [4]). Welche Rücksicht aber Simon bei dieser seiner Lehre auf das Christenthum nahm, zeigte er damit, dass er sagte: Derselbe (Logos), der sich den Juden in Jesus Christus als «Sohn» offenbart habe, habe sich den

1) Col. 1, 16. parall. cf. Justin. Tryph. c. 120. 2) Joh. 1, 23. Mt. 3, 3 etc. 3) Clem. hom. 18, 6. 7. Recogn. 3, 47. (Ἑστὼς υἱός). 4) Philon. de ebriet. p. 244. de profug. p. 458. cf. Quod deter. p. 165. 176 etc.

Samaritanern in ihm selbst als «Vater,» den Heiden dagegen als «heiliger Geist» offenbart — Letzteres durch seine enge Verbindung mit der Sophia, indem auch diese schon vor Zeiten in mehreren heidnischen Frauen und zuletzt wieder in seiner Genossin Helena Mensch geworden sein sollte [1]). Dass so der Vater- und Muttergott in Simon und Helena als Menschen aufgetreten seien, wurde von den Simonianern auch bildlich in Statuen von Simon (Jupiter) und Minerva dargestellt [2]). — Um diese Menschwerdung zu motiviren, lehrte Simon Folgendes. Ennoia, die Gattin des Logos, habe dem Entschlusse dieses Letztern zuvorkommend, wenn auch nicht wider sein Wissen und Wollen, die Engel erzeugt, indem sie in das Untere hinabgeeilt sei. Daher sei den Engeln ihr Vater unbekannt gewesen [3]). In Folge solcher Unkenntniss haben diese dann, verleitet von dem Ersten unter ihnen, dem *Demiurgen*, sich für gar nicht erzeugt von irgend Jemanden halten wollen. Dagegen haben sie sich noch weiter nach unten zur Materie gewandt und aus ihr die sichtbare Welt und die Menschen erschaffen [4]). Die Erschaffung der Menschen bewirkten sie, indem sie die *Seelen*, welche durch die Schuld ihrer Mutter unkundig ihres hohen Ursprunges waren, in materielle Körper versetzten. Auch noch auf andere Weise suchten sie zu bewirken, dass kein Verlangen nach dem Pleroma in ihnen aufstieg [5]). Ja, auch die Ennoia selbst behielten sie, von sündhafter Begierde nach ihr ergriffen, bei sich zurück und häuften Schmach um Schmach auf sie, indem sie auch ihr die Heimath in das göttliche Pleroma für immer unmöglich machen wollten [6]). Daher musste sie nun eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch eine Menge weiblicher Körper, gleichsam immer neue Gefässe für sie, durchwandern [7]). So lebte sie z. B. zur Zeit des trojanischen Krieges in Gestalt der Helena; sie war es auch, welche damals den sie schmähenden Stesichorus mit Blindheit schlug und ihn erst, als er seine Schmähreden zurücknahm, wieder sehend machte [8]). Zuletzt aber ist sie in den Körper der tyrischen Helena gewandert, und nun erst ist ihr Vater und Gemahl in der Gestalt Simons vom Himmel herabgekommen — hauptsächlich aus

1) Iren. adv. haer. 1, 20, 1. Theodoret. haer. fab. 1, 1. Vgl. Epiph. haer. 21, 2., wo das πνεῦμα ἅγιον in dieser Verbindung richtig auf Helena bezogen ist. 2) Iren. l. c. Euseb. h. e. 2, 13. Augustin. de haer. 1. 3) Tertull. de anima 34. Iren. adv. haer. 1, 20. 4) Iren. l. l. Tertull. de praescr. 46. Epiphan. haer. 21, 2. 5) Recogn. 2, 13, 57. 59. 6) Iren. l. l. Tert. de anima 34. Philastr. de haer. 29. 7) Iren. l. l. 8) Iren. l. l. Tert. l. l. Epiph. l. l. cf. Plat. de rep. 9. p. 568. ed. Steph. Aristid. Orat. Platon. 1. p. 92. ed. Canter. Orat. Panathen. p. 226. Schol. ad h. l.

dem Grunde, damit er *sie*, das verlorne Schaf, wieder befreie [1]), dann aber, damit er auch noch andere Menschenseelen mit dem höchsten Gott bekannt mache und, wenn sie Sehnsucht nach der Rückkehr dahin empfinden, der höchsten Seligkeit theilhaft mache [2]). In der That nämlich ist Simon kein Anderer als «die grosse Kraft» (*ἡ δύναμις ἡ μεγάλη*) Gottes [3]), oder, weniger genau ausgedrückt, die «höchste Kraft» des hohen Gottes, welche noch über dem Weltschöpfer steht [4]). Er ist Gott und auf dem Berge Garizim, nicht in Jerusalem, ist der wahre Ort seiner Anbetung [5]). Noch deutlicher ist eine Erklärung Simons über sich, welche uns Hieronymus aus einer Schrift desselben mittheilt: Ego sum sermo Dei (d. h. *ὁ λόγος*), ego sum speciosus, ego paraclitus (ähnlich *ὁ λόγος παράκλητος* oder *ἱκέτης* bei Philon), ego omnipotens, ego omnia Dei (ähnlich *θεός* vom *λόγος* bei Philon; man vergleiche auch dessen *ἡ μετρόπολις πασῶν τῶν δυνάμεων τοῦ θεοῦ* als Bezeichnung des Logos) [6]). Ebenso nannte sich Simon, wie schon früher bemerkt, den *Ἑστώς* und behauptete zugleich von sich, dass er nicht einen wirklichen, sondern blos einen *Scheinleib* habe [7]), und daher auch nur *scheinbar* in Judäa gelitten habe [8]), was genau zu seiner Ansicht von der Materie passt. — Ist nun so gefasst die Lehre Simons von sich klar genug, so haben dagegen Justin, Tertullian u. A. sie offenbar missverstanden, wenn sie meinen, «höchste (?) Kraft Gottes» sei gleich «höchster Gott» (summus Deus, *πρῶτος θεός*) [9]). Ebenso ist es ein offenbares Missverständniss Späterer, dass Simon behauptet haben soll: Er habe auf dem Berge Sinai das mosaische Gesetz in der Person des Vaters gegeben; er sei dann zur Zeit des Tiberius in der Person des Sohnes vermeintlich (putative d. h. mit blossem Scheinkörper, *δοκήσει*) erschienen; und nachher sei er als heiliger Geist in feurigen Zungen über die Apostel gekommen [10]). Denn Simon konnte, ohne sich handgreiflich zu widersprechen, die mosaische Gesetzgebung unmöglich auf sich zurückführen. Diese ganze Gesetzgebung nämlich sammt der Begeisterung der Propheten und allen daraus fliessenden Mahnungen an das Volk erklärte er ausdrücklich für ein Werk nicht Gottes (*μὴ εἶναι τὸν νόμον θεοῦ*), sondern des Demiurgen und der

---

1) Iren. I. I. Tertull. de praescr. 46. de an. 34. 2) Recogn. 2, 58. 3) Apg. 9, 10. 4) Clem. hom. 2, 22. Recogn. 1, 72. 2, 7. 14 ff. 5) Clem. hom. 2, 22. Recogn. 1, 54. Epit. 25. 6) Hieron. in Matth. 24, 5. 7) Clem. hom. 2, 23. 8) Iren. adv. haer. 1, 20, 3. Tert. de praescr. 46. Cyr. cat. 6, 14. 9) Tertull. de praescr. 46. Justin. ap. Eus. h. e. 2, 13. 10) August. de haer. c. 1. cf. Cyrill. hier. cat. 6, 14.

weltschöpferischen Engel (angeli mundi fabricatores); diese aber seien von dem guten Gotte (θεὸς ἀγαθὸς) und dem Vater d. i. der Stimme dieses Gottes abgefallen, haben sich denselben als feindselige und böse Gewalten (ἀριστεραὶ δυνάμεις) entgegengestellt und seien dann auch noch bemüht gewesen, die Menschen von dem höchsten Gott und der Rückkehr in das Pleroma abzuhalten[1]). — Konnte ein Samaritaner durch seinen Judenhass leicht dazu gebracht werden, den Judengott zu schmähen und ihn nicht nur für ein untergeordnetes Wesen, sondern sogar für einen abgefallenen Engel zu erklären: so ging Simon noch viel weiter, als alle gewöhnlichen Samaritaner, indem er auch das von diesen angenommene mosaische Gesetz verwarf. Ohne Zweifel dienten ihm in dieser Beziehung ebenso wie in seiner Ansicht vom Logos und dessen Menschwerdung die Lehren des Christenthums zu Anknüpfungspunkten. Denn wenn schon Christus selbst und zwar gerade in Samarien den Tempelkultus zu Jerusalem für unzureichend erklärt hatte[2]); wenn später Stephanus (39 n. Chr.) in noch viel stärkeren Ausdrücken dieselbe Lehre wiederholt hatte und seine hierdurch herbeigeführte Steinigung[3]) der nächste Anlass gewesen war, dass Philippus das Evangelium in Samarien predigte und damals selbst auch den Simon dafür gewann[4]); und wenn endlich Paulus schon seit 44, ganz entschieden aber bald nach 50 auf die Beseitigung des mosaischen Gesetzes überhaupt für die Christen drang[5]): so konnte ein Mann wie Simon dadurch wohl die Anregung erhalten, das jüdische Gesetz auch noch in einem ganz anderen Sinne, als das Christenthum gewollt hatte, für verwerflich zu erklären. Der Hauptgrund hierfür aber lag für Simon ohne Zweifel einestheils in seiner (philonischen) Ansicht über die Materie als Quelle des Bösen, wornach ihm z. B. die sämmtlichen Opfer des Judenthums als unrein erscheinen mussten, anderntheils und vor Allem in seinem Pseudochristianismus, der ihn dazu nöthigte, nicht nur die mosaische Gesetzgebung, sondern ohne Unterschied *alle Begriffe von Sittlichkeit* für irrthümlich und folglich für Erzeugnisse eines unwissenden und selbst bösen Geistes zu halten. — Damit stimmt nun auch, was uns von seiner *Sittenlehre* berichtet wird. Hiernach nämlich werden von dem guten Gott diejenigen, welche diesen Gott nach der Lehre und durch die Vermittelung

---

1) Iren. adv. haer. 1. 20, 3. Theodoret haer. fab. 1, 1. Epiph. haer. 21, 4. 2) Joh. 4, 23. 3) Apg. c. 7. 4) Apg. 8. 5) Apg. 15., Brief an die Galater, an die Römer u. s. w.

Simons erkennen, nicht gerichtet [1]): Um Gnade und Heil von jenem zu erlangen, ist nichts weiter nöthig, als an ihn (Simon) zu glauben [2]). Denn lediglich durch Gnade, nicht durch gerechte Werke wird der Mensch gerettet. Ja es gibt gar keine Werke, die ihrer inneren Natur nach gerecht wären; vielmehr gelten nur zufällig diejenigen Werke für gut, welche die weltschöpferischen Engel in ihren Geboten, wodurch sie die Menschen in Knechtschaft bringen wollten, als gut aufgestellt haben [3]). Die an Simon Glaubenden aber haben die Drohungen des Gesetzes nicht zu fürchten, sondern *als Freie zu thun, was ihnen beliebt* [4]). Diesen Grundsätzen Simons entsprechen genau die bei allen Vätern wiederkehrenden Schilderungen von der Sittenlosigkeit der Simonianer: Sie hätten Gemeinschaft der Weiber bei sich eingeführt, die Theilnahme am Götzendienste für erlaubt erklärt, ja zu magischen Zwecken auch Menschenfleisch gegessen, den schmutzigsten und schändlichsten Lastern sich ergeben u. s. w. [5]). Vielleicht sind aber doch diese Berichte übertrieben, indem wenigstens Justinus Zweifel darüber ausdrückt und Clemens von Alexandrien sie nur auf einen Zweig der Simonianer, die *Entychiten*, ausdehnt [6]). — Endlich lehrte Simon noch, eine Auferstehung des Fleisches gebe es nicht [7]), wie schon von selbst aus seiner Ansicht von der Materie folgte. Nach einigen Stellen scheint er auch die Unsterblichkeit der Seele geleugnet zu haben [8]), und etwas Aehnliches finden wir allerdings bei verwandten Erscheinungen jener Zeit, die sich dadurch dem Epikureismus näherten [9]). Doch könnte auch der Sinn seiner Worte wohl nur gewesen sein, dass mit dem Tode die Seele aufhöre, Seele zu sein, indem sie jetzt zu einem Dämon werde. Jedenfalls legte er an andern Stellen wenigstens allen denjenigen Unsterblichkeit bei, die der erbarmungsvolle Gott zu sich zurückführen wolle und die hiernach ein wahrhaftes Verlangen in sich trügen; denn trotz des Widerstrebens der weltbeherrschenden Engel würden dieselben unter dem Schutze eines höhern Aeons, der sie führe, endlich, von den Fesseln befreit, wieder in ihre Heimath gelangen [10]). Dagegen müssten diejenigen, welche sich weiter von Gott entfernt

---

1) Hom. 2, 14. 22. Recogn. 2, 16. 3, 40. 42. Constit. Ap. 6, 20. 2) Clem. Recognit. 2, 58. 3) Iren. l. l. 4) Iren. l. l. Theodoret l. l. 5) Justin. Apol. I, 26. Clem. Alex. Strom. 7, 17. Orig. c. Cels. 6, 11. Euseb. h. e. 2, 13. August. de haer. 1. Theodoret haer. fab. 1, 1. 5, 9. 6) Justin. l. l. Clem. Alex. l. l. 7) Clem. hom. 2. 22. Epit. 25. August. de haer. 1, 1. Joh. Damasc. de haeres. 21. 8) Clem. hom. 2, 29. 30. Epit. 30. Recogn. 3, 40. 9) 1 Cor. 15, 19. 32. 10) Recogn. 2, 13.

hätten, erst durch fortgesetzte Wanderungen in andere Körper allmählich geläutert und gereinigt werden [1]). Zuletzt jedoch werde diese ganze, durch die Engel und ihren Streit um die Herrschaft in Verwirrung gesetzte, Welt aufgelöst werden und dann werden Alle, welche Simon angehören, vollständige Befreiung aus der Gewalt der weltschöpferischen Engel erhalten [2]). — So lautete nach dem Berichte der Väter und alten Kirchenschriftsteller die Lehre Simons des Magiers. Nun verdienen zwar Einige dieser Berichterstatter, insbesondere die Verfasser der Clementinen, auch ein Epiphanius, Theodoret u. s. w. keineswegs unbedingten Glauben. Sodann sind es auch nur Gegner Simons, die wir hier abhören können, und missverstandener Parteieifer könnte auch die Besten mitunter zu unwillkürlichen Entstellungen fortgerissen haben. Dennoch sprechen zu viele innere und äussere Gründe für die Treue dieses Berichtes im Allgemeinen, als dass sich mit Fug ein Anstand dagegen erheben liesse. Denn erstlich zeigt die Lehre an sich eine folgerechte Durchführung und einen Zusammenhang aller ihrer Theile, wie man ihn bei solchen Prinzipien nur verlangen kann. Sodann schliesst sie sich an die vorchristlichen, quellenmässig feststehenden Lehren verwandter Art ganz naturgemäss an, ohne dass sie irgend einen Sprung machte, der ihre Versetzung in eine spätere Zeit nothwendig verlangte. Drittens lassen sich alle ihre Abweichungen davon aus den Zeitumständen, in denen sie auftrat, insbesondere aus christlichen Einflüssen, hinreichend erklären, dabei, wie sich von selbst versteht, die geistige Eigenthümlichkeit ihres Urhebers mit eingeschlossen. Viertens erhält alle spätere Gnosis durch das Anknüpfen an diese älteste des Simon Magus einen ganz naturgemässen und begreiflichen Anfang, so dass die Räthselhaftigkeit, welche durch die Nichtbeachtung der simonischen Lehre darauf haftete, nun grösstentheils gehoben scheint. Endlich fünftens setzen schon die ältesten Theile des neuen Testamentes, die beiden Thessalonicherbriefe (52. 53), und ebenso fast die sämmtlichen andern Schriften des neuen Testamentes das *Dasein einer Gnosis eben dieser Art,* wie sie obigen Angaben der Kirchenväter zufolge *Simon der Magier* aufstellte, so unzweifelhaft voraus, dass man entweder den Ursprung solcher Gnosis bereits *vor der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts* annehmen, oder aber *sämmtliche* Schriften des neuen Testamentes mit Ausnahme vielleicht des Galater- und des

---

1) Tertull. de anima 34 ff. Epiph. haer. 21, 4. 2) Iren. l. l.

Römerbriefes für *unächt*, d. h. für Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts halten muss. Nun stammen allerdings die Berichte der Kirchenväter u. s. w. erst aus einer verhältnissmässig spätern Zeit, nämlich erst aus der Mitte des zweiten und dem Anfang des dritten Jahrhunderts, wenn man von den wahrscheinlich schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts verfassten Clementinischen Homilien absehen will. Allein auch diese Thatsache wird sich uns später zum grossen Theil daraus erklären, dass bis dahin wirklich die simonische Lehre im Ganzen eine *Geheimlehre* blieb, die nur in abgeschlossenen Kreisen vorgetragen wurde, obwohl die sittlichen Wirkungen und Einzelnheiten aus der Lehre selbst sich schon früh einen Weg auch nach Aussen hin bahnten. Diese Erscheinung aber hat zu viele andere Analogien in jener Zeit und wird gerade hier durch die in den simonischen Kreisen prinzipiell gepflegte Unsittlichkeit so natürlich erklärt, dass man sich durchaus nicht darüber verwundern kann. Nehmen wir hierzu nun noch die schon früher erwähnte Glaubwürdigkeit der Hülfsquellen, welche den Kirchenvätern für ihre Berichte zu Gebote standen, und ferner den Umstand, dass gar kein Grund vorliegt, das früheste Auftreten einer selbst auch *ganz ausgebildeten Gnosis* erst in das zweite Jahrhundert zu verlegen: so wird man aus allen diesen Gründen sich geneigt fühlen müssen, den übereinstimmenden Berichten des kirchlichen Alterthums über den *Lehrbegriff Simons des Magiers* Glauben zu schenken, während man die Fabeln über seine Person, sein späteres Leben und besonders seinen *Kampf mit Petrus* ihrem verdienten Schicksale überlässt. Denn beide stehen keineswegs in einem *nothwendigen Zusammenhang:* für den Lehrbegriff Simons sprechen *alle* Gründe, für den Mythus über seine Person spricht *kein* Grund, vielmehr ist dessen Unwahrheit handgreiflich. — Dabei können wir nicht umhin, zu bemerken, dass der Charakter der *Lehre* Simons vermuthen lässt, kein Anderer als *er selbst* habe den ersten Anlass zu diesem Mythus über seine *Person* gegeben. Denn wenn Simon sich für den göttlichen Logos und also für identisch mit Christus selbst, seine Genossin Helena aber für die Menschwerdung des heiligen Geistes auszugeben kein Bedenken trug: so konnte freilich Alles, was er that und trieb, nur *Lüge und Täuschung* sein! Dieser lügnerische Charakter ging dann auf seine vollblütigen und seine halbblütigen Söhne und Enkel d. h. auf die anomistischen und die cerinthisch-ebionitischen Gnostiker über. Zu den letztern aber gehörten die Verfasser der Clementinen, und von

diesen ward, soviel wir wissen, *zuerst* jener Simonsmythus ausgebildet, der durch Beides, seine *Annahme* und seine *Verwerfung*, so vieles Unheil in der christlichen Welt anrichten sollte. Hierüber in der Folge mehr! — Uebrigens steht die Behauptung Simons, *er sei Christus*, nicht so einzig in der Geschichte da, als man vielleicht glaubt. Wenn auch nicht immer mit gleicher Naivität, sondern in der Regel etwas mehr verblümt und umhüllt, aber doch *der Sache nach* gerade so ist sie von Menschen der verschiedensten Art aufgestellt worden: Philosophen, Fürsten, Kirchenhäupter, Sektenstifter — sie alle haben oft genug *sich* und ihren Willen, ihre Ansicht u. s. w. *verabsolutirt;* was ist das aber anders, als sich zum *Gottmenschen* erklären? Ja, liegt nicht genau genommen dieselbe Voraussetzung stillschweigend sogar *jeder Sünde* zu Grunde? Ebenso wenig bildet die Unglaublichkeit, dass Simon mit einer solchen Lehre irgend Glauben in seiner Zeit und später habe finden können, einen Einwand. Denn den Hauptschlüssel auch zu dieser Thatsache gibt ohne Zweifel seine *Sittenlehre,* welche jedes höhere Gesetz unter einer doch nicht so gar schwierigen Bedingung fortzuräumen versprach. Zu jeder Zeit aber und besonders damals war sicher eine hinreichende Menge vornehmen und geringen Gesindels vorhanden, welches sein Gefallen an der *Carricatur* des Heiligen selbst in der tollsten Form des Aberglaubens wie des Unglaubens fand. — So verwerflich nun aber auch in theoretischer und praktischer Beziehung die Lehre Simons gewesen ist, dennoch muss seine Sekte schon als eine *christliche* betrachtet werden. Denn erstlich waren es offenbar *christliche Einflüsse,* wodurch Simon sowohl in seiner Messiaslehre und Dogmatik, als selbst auch in seiner Moral, freilich unter völliger Verzerrung derselben, bestimmt wurde. Sodann hatte er, wie die Apostelgeschichte bezeugt, für seine Person die christliche *Taufe* erhalten, und auch seine Anhänger liessen sich, wie uns Eusebius versichert, stets die christliche Taufe ertheilen [1]) und waren allerdings zum Scheine Christen [2]). Drittens bedarf es keines Beweises, dass sie dem apostolischen Christenthum in allen Beziehungen aufs entschiedenste entgegentraten d. h. Häretiker waren. So standen sie nun freilich auf der *äussersten Gränze des Christenthums,* welche sich nur denken lässt; aber Christen waren sie, das ist unleugbar, und selbst ihr Zeugniss für die Nothwendigkeit eines Eintrittes in das Christenthum

1) Euseb. h. e. 2, 1. 2) Id. ib. 2, 13. Daher gewiss auch Schilderungen von diesen, wie (schon um 64) bei Tacitus. Ann. 15, 54.

ist ein nicht unbeachtet zu lassendes Zeichen jener Zeit gewesen. Denn man sieht daraus, wie selbst die Verkehrtesten bereits dem Zuge nachgeben mussten, der auf die Beseitigung von Judenthum und Heidenthum drang und statt ihrer eine unmittelbare Verbindung *Gottes* und der *Menschheit* verlangte. Insofern ist *Simon* auch weiter vorgeschritten gewesen, als Philon und seine sämmtlichen Vorgänger. Vermochte er, was seine persönliche Wahrheitsliebe, seine Sittlichkeit u. s. w. betraf, ihnen nicht entfernt das Wasser zu reichen: dennoch stand er, rein *objektiv* betrachtet, der christlichen Wahrheit schon näher, wie irgend ein Heide oder Jude!

4) *Menander*, gleichfalls ein Samaritaner aus dem Dorfe Kapparetäa, war der Schüler und Nachfolger Simons des Magiers und zeichnete sich nicht sowohl durch besondere, ihn von seinem Lehrer unterscheidende Behauptungen, als nur dadurch aus, dass er sich später nach *Antiochien* in Syrien begab und hier den Antiochener *Saturninus*, den Aegypter *Basilides*, und vielleicht auch den *Karpokrates*, die zur Zeit Hadrians die Gnosis zuerst kund machten, zu Schülern hatte[1]). So war er der Vermittler des ältesten pseudochristischen Gnosticismus mit dem jüngeren pseudoprophetischen, dessen Anhänger namentlich Saturninus war. Doch war dieser pseudoprophetische Gnosticismus, wie wir sehen werden, schon längst vor Saturninus entweder unmittelbar aus der Lehre und Schule Simons oder aber aus Quellen, aus denen auch Simon seine Lehre geschöpft hatte, hervorgegangen, so dass Saturninus ihn nicht erst ins Leben rief, sondern nur zu ihm übertrat. Menander dagegen war und blieb Pseudochrist, wie sein Lehrer. Er lehrte: Die höchste Kraft (virtus, δύναμις) sei Allen unbekannt[2]) — dies wohl zur Abwehr eines Missverständnisses, als ob unter der « grossen Kraft » oder dem « Vater, » dessen Menschwerdung zu sein, Simon behauptet hatte, ohne Weiteres die «höchste Kraft» zu verstehen sei; denn dies war nach Simon der *Bythos* oder vielmehr die Androgyne *Bythos-Sige*, auf welche die Syzygie *Nous-Epinoia* und dann erst der «Logos» folgte. Noch weniger war darunter der «höchste Gott» selber zu verstehen, da dieser ja nach Simon gar nicht in die Erscheinung trat und von ihm auch niemals «Kraft» genannt worden war. Doch ist es nicht unmöglich, dass Menander damit zugleich die christlich-apostolische Lehre von der Menschwerdung des Sohnes verwerfen wollte. Denn da nach der christlichen Lehre der «Sohn» der Erste

---

1) Justin. Apol. I. c. 26. 56. Iren. adv. haer. 1, 23. Tertull. de anim. c. 50. Euseb. 3, 26. 4, 7. Epiph. haer. 22. Theodor. haer. fab. 1, 2. 2) Iren. l. l.

und Einzige war, der aus Gott geboren worden: so konnte Menander ihn wohl mit dem, was er «erste» oder «höchste Kraft» nannte, für einerlei halten. Er hätte dann freilich übersehen, dass die christlich-apostolische Lehre in der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater und dem ewigen Hervorgang des Geistes aus beiden an und für sich gar keine «Verendlichung,» sondern im Gegentheil die unendliche «Selbstbestimmung» Gottes erblickte und also auch auf den «Sohn» und «Geist» dieser Lehre der gnostische Begriff von «Kraft» gar nicht passte. Doch mochte der anfangs noch unbestimmte *Ausdruck* dieser Lehre ein solches Missverständniss zu rechtfertigen scheinen [1]). — Ferner lehrte Menander, ganz wie sein Lehrer, er sei «von den Unsichtbaren» (ab invisibilibus d. i. von den acht obersten Aeonen) als Heiland (σωτήρ, servator) zum Heile der Welt geschickt [2]). Wenn Theodoret dafür sagt, er sei von der «ersten Kraft» geschickt [3]), so ist dieses offenbar nur Missverständniss. — In Betreff der Weltschöpfung durch die Engel und deren Entlassung (προβληθῆναι, emitti) d. h. Geburt aus der Ennoia stimmte er ebenfalls genau mit Simon überein. Durch eben diese Ennoia oder Sophia behauptete er ferner im Besitz der *Magie* zu sein, d. h. der Wissenschaft, selbst die weltschöpferischen Engel (ἄγγελοι κοσμοποιοί) zu überwinden. Denn durch die Taufe auf ihn (den Menander als Christus) erhielten seine Jünger die Auferstehung und könnten dann nicht mehr sterben, sondern dauerten fort, ohne alt zu werden und ohne zu sterben [4]) — Alles dieses natürlich im geistigen Sinne.

5) Ob es ausser der samaritanischen Schule [5]) in der christlich-apostolischen Zeit noch andere, geradezu als ψευδόχριστοι auftretende Magier gegeben hat, wissen wir nicht. Doch sind ganz verwandte Erscheinungen keineswegs selten gewesen. So erzählt Josephus: Zur Zeit des Procurators Cuspius Fadus (44—46) habe der Zauberer und angebliche Prophet *Theudas* das Volk zum Jordan geführt, den Fluss durch sein Wort zu theilen verheissen, und viele betrogen; dann aber sei er von Fadus angegriffen, gefangen genommen und geköpft worden [6]). — Bald nachher, zur Zeit des Procurators Felix (53—61), hätten viele betrügerische Menschen unter dem Vorwande der Vergöttlichung (θειασμός) Neuerungen angestiftet, das Volk zur Dämonisirung (δαιμονᾶν) überredet, Viele

1) Vgl. Luc. 1, 35: δύναμις ὑψίστου = πνεῦμα ἅγιον. 2) Iren. l. l. Euseb. l. l. 3) Theodoret. l. l. 4) Justin. Iren. Eus. u. s. w. 5) Zu der auch *Thebuthis* (um 62 n. Chr.) gehörte. Hegesipp. ap. Eus. h. e. 4, 22. S. unten. 6) Jos. Ant. 20, 5, 1 cf. Eus. h. e. 2, 11. (Apg. 5, 36.).

in die Wüste gelockt und denselben versprochen, Gott werde ihnen hier wunderbare Zeichen (σημεῖα) der Freiheit zeigen. Gegen diese sei Felix mit Truppen zu Felde gezogen. Kurz darauf aber habe ein Aegyptier, ebenfalls ein Zauberer und Pseudoprophet, noch viel mehr Unheil angestiftet. Er habe nämlich gegen drei tausend Betrogene um sich gesammelt, sie aus der Wüste auf den Oelberg geführt und versucht, von dort aus mit Gewalt in Jerusalem einzudringen. Felix sei ihm jedoch zuvorgekommen, habe mit seinen römischen Hopliten den Haufen angegriffen und die Meisten gefangen genommen; der Aegyptier aber sei mit Wenigen entflohen. Jedoch auch nach dieser Zeit habe das Uebel nicht aufgehört, sondern die Zauberer und Räuber hätten noch fortwährend Viele um sich versammelt, sie zum Abfalle verleitet, zur Freiheit aufgestachelt [1]) u. s. w. Offenbar ist alles dieses im Wesentlichen dieselbe Erscheinung; nur fehlt alle Beziehung zum Christenthum und höchstens denkt man dabei an Johannes den Täufer. Allein auch so ist das Ganze doch weit mehr politisch und jüdisch, als religiös und christlich zu nennen. Erst in viel späterer Zeit, jedoch wohl nicht sehr lange nach Menander, sondern ungefähr gleichzeitig mit seinem Schüler Basilides [2]) (um 135 n. Chr.), trat der jüdische Pseudochrist *Barkochba* auf, und vielleicht ist er der Erste gewesen, der als *Kabbalist* unter den Juden, ähnlich wie Simon der Magier unter den Samaritanern, für sich geradezu eine Art Göttlichkeit in Anspruch genommen hat. Dies dürfte dann auch für den Zusammenhang der ältesten christlichen Gnosis mit der jüdischen Kabbalah einen Fingerzeig geben, der wegen der mannigfachen Uebereinstimmung beider nicht unwichtig ist.

§. 40.

Die zweite Form: Der Pseudoprophetismus in Kleinasien und Griechenland.

1) Liefert die bisherige Darstellung den Beweis, dass die Weissagung des Herrn, es würden sich «Pseudochristen» erheben und durch ihre (magischen) Zeichen und Wunder, wenn sie könnten, selbst die Auserwählten in Irrthum zu bringen trachten [3]), schon sehr frühzeitig in Erfüllung gegangen ist, ja dass eben dieser Pseu-

---

1) Jos. Bell. Jud. 2, 13, 4—6. Ant. 20, 8, 6. Apg. 21, 38. 2) Iren. adv. haer. 1, 24. Clem. Alex. Strom. 7. p. 764. ed. Par. 1641. Eus. Chron. Hadr. 17. 3) Mt. 24, 24. Mr. 13, 22.

dochristianismus ohne Zweifel die *älteste Form der häretischen Gnosis* gewesen ist: so wird in denselben Worten des Herrn auch noch auf eine, wie es scheint, *andere* Form eben dieser Gnosis hingewiesen, indem als Gesinnungsgenossen und Helfershelfer von jenen «Pseudopropheten» erwähnt werden. Da sich das neue Testament dieses Ausdruckes sehr häufig und zwar immer, wie wir sehen werden, zur Bezeichnung einer und derselben *gnostisch-häretischen Parthei* bedient: so dürfte er jedenfalls zur Unterscheidung dieser Parthei sowohl von der im Vorigen betrachteten pseudochristischen als auch von einer später noch zu betrachtenden dritten Parthei ähnlicher Art der geeignetste sein. Indem wir uns nun anschicken, aus den Angaben des neuen Testamentes und deren Vergleichung mit dem sonst uns Bekannten das Nähere über diese Parthei zu ermitteln, bemerken wir im Allgemeinen nur noch, dass dieselbe ihren Hauptsitz in den christlichen Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands hatte und ihre Spuren sich hier schon bald nach der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts nachweisen lassen. Jedoch lässt ihr frühestes Auftreten nur erst einen Zusammenhang mit *alexandrinisch-essenischen* Bestrebungen vermuthen, und erst etwas später (56 n. Chr.) treten Erscheinungen auf, die an ihre, vielleicht erst jetzt angeknüpften genauern Beziehungen zur *Lehre und Schule Simons*, sowie nicht minder an ihre bestimmte Unterscheidung davon theils in Bezug auf die Lehre, namentlich die von der *Person Christi*, theils durch den Umstand, dass ihre Führer überall geborne *Juden* waren, kaum zweifeln lassen. Jedenfalls aber ist ihr Unterschied von der *judaistischen* Sekte, die, ohne gnostisch zu sein, Festhaltung des mosaischen Gesetzes in vorherrschend pharisäischem Sinne wollte, eine Thatsache, die vor Allem zu beachten ist, wenn man die Entwickelungsgeschichte der Häresie im apostolischen Zeitalter irgendwie richtig deuten will. Nach diesen Vorbemerkungen betrachten wir der Reihe nach die einzelnen Erscheinungen.

2) *Die gnostische Sekte zu Thessalonich* um das Jahr 52 oder 53 ist die älteste, die uns in den paulinischen Briefen begegnet. Es gab nämlich, wie wir aus den beiden Thessalonicherbriefen erfahren, um jene Zeit zwei Partheien in der dortigen christlichen Gemeinde. Die Eine von diesen befasste sich viel mit Apokalyptik, d. h. mit Prophezeihungen über das vermeintlich sehr nahe Ende der Welt, und, um ihre Ansicht darüber glaubhaft zu machen, unterschob sie sogar dem Apostel Paulus einen Brief solchen In-

haltes [1]; die Andere aber wollte von allen dergleichen Prophezeihungen nichts wissen. Dabei kamen auch Fragen über die Auferstehung des Fleisches, über das Gericht, über die Verbindlichkeit des Sittengesetzes u. s. w. zur Sprache [2]. Wenn das sich Befassen mit Prophezeihungen nach dem früher Ausgeführten etwas vorherrschend Essenisches war und ebenso auch das Unterschieben falscher Schriften gerade von Essenern sehr häufig geübt ward (§. 28 fl. 35, 3 fl.): so musste auch ihre Ansicht von der Materie, namentlich nachdem Philon sie so ausführlich entwickelt hatte, ihnen Fragen, wie die erwähnten, unmittelbar nahe legen. Bemerkenswerth ist jedoch dabei, dass Paulus die Prophezieen zu Thessalonich nicht schlechthin verwirft, sondern nur darauf dringt, in dieser Hinsicht den rechten Unterschied zu machen [3]. — Noch beachtenswerther aber ist die von Paulus schon hier gegebene Beschreibung des *Antichrists* [4], indem daraus ohne Zweifel zu entnehmen ist, dass ihm dabei das Bild eines *Pseudochristen* mit seinen Schändlichkeiten, Täuschungen, Zaubereien u. s. w. vorschwebte, wie wir ein solches in *Simon dem Magier* kennen gelernt haben. Genau dieselben Züge aber werden von ihm später bei der Schilderung der pseudoprophetisch-gnostischen Sekte zu Ephesus, Korinth u. s. w. gebraucht. Er sagt auch, dass dieser Anomismus im Wesentlichen schon *jetzt*, obgleich nur noch im Verborgenen, vorhanden und wirksam sei; dagegen erwartet er sein entschiedenes Hervortreten erst in weiterer Zukunft, aber doch noch zu seinen Lebzeiten [5].

3) *Die gnostische Sekte in Ephesus und anderen kleinasiatischen Städten* können wir zufolge den Angaben des neuen Testamentes von 56—70 n. Chr. deutlich verfolgen und an ihrer Fortdauer auch in noch spätere Zeiten hinab nicht zweifeln. Um ihr erstes Entstehen zu erklären, ist schon früher (§. 33, 6) bemerkt, dass bereits seit den ältesten Zeiten in ganz Phrygien, Lydien und Jonien, besonders aber in der «ersten und grössten Hauptstadt (μητρόπολις) Asia's,» wie *Ephesus* zur Zeit der Römerherrschaft hiess [6], die *Magie* und *Zauberei* von den Heiden und dann auch von den Juden mit Vorliebe gepflegt wurde [7]. Gewiss trug für die Juden insbe-

1) 2 Thess. 2, 2 ff. cf. 3, 17. 2) 1 Thess. 4, 13 fl. 5, 1 fl. v. 14 cf. 2, 3 fl. 2 Thess. 2, 7. 3, 6. 11 u. s. w. 3) 1 Thess. 5, 20. 4) 2 Thess. 2, 1—12. 5) 2 Thess. 2, 7., vgl. 1 Thess. 4, 17. 6) *Boeckh,* Corp. Inscr. gr. 2968—2992. Ulpian. Dig. 1, 16, 4. 7) Wir fügen hier noch bei, dass die *Eunuchen* (Strabo 14, 641.), welche den Cult der ephesischen Artemis besorgten, unter der Leitung eines Oberpriesters standen, der in der Volkssprache Ἐσσήν, Bienenkönig, hiess (Paus. 8, 13, 1). Doch hatte derselbe mit den jüdischen

sondere die Verbindung mit *Aegypten* und ebenso wohl auch noch die mit *Babylonien* (§. 12, 6) Vieles dazu bei, um sie in derartigen Bestrebungen zu bestärken. Gleich in den ersten Jahren nun, als Paulus und seine Schüler das Evangelium in Ephesus verbreiteten (seit dem Frühjahr 54), zeigten sich unter ihnen schon Spuren dieser *magisch-essenisch-philonischen* Geistesrichtung: 1) in den Geisterbeschwörungen, welche die *sieben* Söhne des jüdischen Oberpriesters *Skeuas* vornahmen [1]; 2) in dem Verbrennen der bisher gebrauchten *Zauberbücher* [2]; 3) in dem Auftreten von zwölf *Johannesjüngern*, die vom heiligen Geiste nichts wussten [3]; 4) in *Apollos* [4]) und 5) in dem Rhetor *Tyrannos* [5]), von denen der Erstere ohne Zweifel und der Andere wahrscheinlich, bis sie zum Christenthum übertraten, Anhänger der alexandrinischen Religionsphilosophie waren. War es die Macht des in Paulus und den Seinigen wirksamen höheren Geistes, wodurch alle diese Elemente für das *apostolische Christenthum* gewonnen wurden: so scheint dieses doch bei andern, die ursprünglich auf *demselben* Boden wie jene standen, nicht der Fall gewesen zu sein; oder auch, es kamen von *auswärts* fremde Elemente hinzu, welche in der zu Ephesus und der Umgegend herrschenden Geistesrichtung der erwähnten Art so viel ihnen Verwandtes vorfanden, dass sich daselbst alsbald eine dem apostolischen Christenthum entschieden feindliche und zwar ihrem Grundcharakter nach *gnostisch-anomistische* Häresie bilden konnte. Dieses muss schon um das Jahr 56 n. Chr. geschehen sein, wenn es anders richtig ist, was zu beweisen wir den Einleitungsschriften überlassen, dass Paulus am Ende dieses oder im Anfang des folgenden Jahres und zwar während einer kurzen Reise, die er damals von Ephesus nach Griechenland machte, seinen *ersten* Brief an *Timotheus*, sowie bald nachher seinen Brief an *Titus*, in Betreff ganz ähnlicher Häretiker in Kreta geschrieben hat. Damit lassen sich füglich auch sogleich schon die Angaben des *zweiten* Briefes an *Timotheus* verbinden, indem dieser Brief zwar acht oder neun Jahre später (63 n. Chr.) geschrieben ist, aber deutlich zu erkennen gibt, dass die Verhältnisse in Ephesus der Hauptsache nach dieselben geblieben waren [6]). So sind es nun also die *Häretiker der Pastoralbriefe*, mit denen wir hier den Anfang zu machen haben; der Kürze wegen fügen wir den Worten des Apostels die uns wahr-

---

Essenern gewiss nichts zu schaffen. 1) Apg. 19, 13. 2) Apg. 19, 19. 3) Apg. 19, 1—7. 4) Apg. 18, 24 u. s. w. 5) Apg. 19, 9. 6) Vgl. *Wieseler*, Chron. des Ap. Ztalt. S. 286. 329.

scheinlichste Erklärung derselben sogleich in Klammern bei. — Als die Stifter und Führer der gnostischen Sekte in Ephesus werden uns von Paulus zuerst *Hymenäus* und *Alexander*[1]), später *Hymenäus* und *Philetus* genannt[2]). Dieselben rühmten sich einer von ihnen fälschlich sogenannten «*Gnosis*» (ψευδώνυμος γνῶσις), in der viel leeres und unheiliges Gerede (βέβηλοι κενοφωνίαι), besonders aber gewisse «Gegensätze» (ἀντιθέσεις, worunter wohl nur Gegensätze der jüdisch-gesetzlichen und der gnostisch-freien Religionsansicht, oder aber schon geradezu gnostische Syzygien von Männlichem und Weiblichem zu verstehen sind)[3]), ferner unheilige und vernünftigen Männern unglaubliche «jüdische» (d. h. gewiss nicht jüdisch-pharisäische, sondern entweder essenisch-pythagoreische, oder jüdisch-magische oder aber gnostische) «Mythen[4])» (von der Sophia und ihrem Herabsteigen zu den Engeln, sowie später zu den Menschen und ihren Wanderungen durch vielerlei Menschenleiber u. s. w.?) und «endlose Genealogien» (γενεαλογίαι ἀπέραντοι, ohne Zweifel Aeonen- und Engelzeugungen)[5]) vorkamen — über welches Alles dann zwischen ihnen und den Anhängern der Apostel heftige Streitigkeiten und nutzlose Wortkämpfe (ζητήσεις, λογομαχίαι) geführt wurden[6]). Sie wollten «Gesetzeslehrer» (νομοδιδάσκαλοι) sein (dieses scheinbar im Gegensatz zu Simon Magus und seiner Schule, welche das Gesetz geradezu und schlechthin verwarfen, wirklich jedoch nicht, indem auch sie es durch ihre «Allegorien» völlig auflösten und so es thatsächlich ebenfalls beseitigten), wussten aber nicht, weder was sie sagten, noch wovon sie sprachen[7]). Sie behaupteten, (den höchsten) Gott zu kennen, allein in den Werken verleugneten sie ihn[8]). Es waren durchaus gottlose und nichtswürdige Menschen, die das Dasein jedes (Sitten-) Gesetzes (auch theoretisch) in Abrede stellten, so zur Uebertretung desselben aufforderten nud «in Allem der gesunden Lehre (ὑγιαίνοντες λόγοι, ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία) widerstrebten[9])». Dabei war es eine besondere Lehre von ihnen, dass die Auferstehung (durch die Taufe) bereits geschehen sei (also der Getaufte nicht mehr sündigen könne). Durch solche Lehren brachten sie Manche (τινές) vom Glauben ab[10]). Aber auch in ihrem Leben selbst waren es schlechte,

---

1) 1 Tim. 1, 20. 2) 2 Tim. 2, 17. Vgl. ebd. 4, 14, wornach *Alexander* damals (63) in Rom gewesen zu sein scheint. 3) 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16. 4) 1 Tim. 1, 4. 4, 7. 2 Tim. 4, 4. Tit. 1, 14. 5) 1 Tim. 1, 4 cf. Tit. 3, 9. 6) 1 Tim. 1, 4. 4, 7. 6, 4. Tit. 3, 9. 7) 1 Tim. 1, 7. cf. Tit. 3, 9. 8) Tit. 1, 16. 9) 1 Tim. 1, 9 ff. 6, 3 ff. u. s. w. 10) 2 Tim. 2, 18 cf. 1 Tim. 6, 21.

betrügerische, den Lüsten ergebene und habsüchtige Menschen, die man darum nicht genug vermeiden und fliehen konnte [1]). Es gehörte jedoch zu ihrer Gewohnheit, sich in die Häuser zu drängen und (vornehmlich) Weiber, die, einem sündhaften Leben ergeben und von mancherlei Lüsten getrieben, immer lernen, aber nie zur Erkenntniss (ἐπίγνωσις) der Wahrheit kommen wollten, für sich zu gewinnen [2]). Kurz, sie glichen dem *Jannes* und *Jambres*: wie diese dem *Moses* widerstanden, so widerstanden auch sie der Wahrheit und waren Menschen verdorbenen Sinnes, die sich im Glauben nicht bewährt hatten [3]) u. s. w. — Aus dieser in den Pastoralbriefen gegebenen Schilderung der Häretiker in Ephesus und Kreta ist mit Sicherheit zu entnehmen: 1) Die Führer derselben waren *geborene Juden*; denn sie heissen nicht nur Beschnittene [4]) — was auch Samaritaner sein könnten —, sondern zugleich Gesetzeslehrer, und ihre Mythen jüdisch. — 2) Sie gehörten nicht der pharisäischen Geistesrichtung an und ebensowenig der damit verwandten judaistischen Häresie, wie man höchst irriger Weise aus ihrem Namen νομοδιδάσκαλοι u. A. häufig — ja vor Baur fast allgemein — hat schliessen wollen. Denn sie waren so weit entfernt einen Zaun um das Gesetz zu machen, dass sie es vielmehr geradezu und zwar in seinen Hauptbestimmungen selbst oder inwiefern dadurch im Allgemeinen die *Sittlichkeit* begründet und vorgeschrieben ward, auflösten. Ferner hatten sie sehr viel mit «Mythen» zu thun, was sonst nie weder von den Pharisäern noch von den Judaisten als Kennzeichen angegeben wird. Auch zeigten sie nach Allem, was Paulus von ihnen sagt, durchaus keine Abneigung gegen heidnische Unreinigkeit u. dgl. — 3) Es waren nicht blos *praktisch* lasterhafte Menschen, sondern sie hatten zugleich eine ganz ausgebildete *Theorie*. Denn ausdrücklich wird ihnen eine besondere Art von *Gnosis* beigelegt; sie befassten sich vor Allem mit der Erkenntniss Gottes, mit Genealogien, Mythen, Gegensätzen, mit der Lehre von der Auferstehung, mit magischen Künsten und Wissenschaften nach Art der Aegypter Jannes und Jambres, sie waren disputirsüchtig u. s. w. — Aus Allem diesem ist so klar, wie das Sonnenlicht, dass wir hier schon *Gnostiker* ganz in dem Sinne, wie sie später vorkommen und wie z. B. *Marcion* einer war, vor uns haben. Denn bei diesen spätern Gnostikern finden sich genau alle dieselben Erscheinun-

1) 1 Tim. 6, 9—11. cf. Tit. 3, 10. 2) 2 Tim. 3, 6 ff. Tit. 1, 11. 3) 2 Tim. 3, 8 cf. 1 Tim. 6, 5. 4) Tit. 1, 10.

gen, wie bei den Häretikern der Pastoralbriefe, und nur aus der gnostischen Ansicht lässt sich *Alles* erklären, was als Eigenthümlichkeit derselben von Paulus angegeben wird [1]). Nun kann man zwar die drei Pastoralbriefe für unächt erklären; ja man muss es, wenn wirklich diese Art Gnosis erst seit dem Anfange oder der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgekommen, wenn erst Marcion und seine Schule Gnostiker in diesem Sinne gewesen sind. Allein schon von Justins Zeiten an haben alle Kirchenväter sehr wohl gewusst, dass *Marcion* (um 150 n. Chr.) alle Hauptpunkte seiner Lehre unter *Cerdons* Vermittelung aus dem Systeme *Simons des Magiers* herübergenómmen hatte [2]). Konnten das nicht ebenso gut *Hymenäus* und seine Genossen, indem ja — abgesehen davon, dass sie *Juden* waren und sie desshalb z. B. in dem scheinbaren Werth, den sie dem *Gesetze* noch beilegten, und dann wahrscheinlich, wie sich später herausstellen wird, auch noch in der Annahme, dass der Logos, wie sie ihn fassten, nicht in *Simon*, sondern in *Christus* Mensch geworden sei, von der simonischen Schule abwichen — Alles, was sie aufstellten, seine Erklärung so gut in der Lehre Simons des Magiers, wie in der später davon abgeleiteten Lehre Marcions findet? Wird dieses aber vorausgesetzt, so fällt der Hauptgrund für die Unächtheit der Pastoralbriefe fort; wenigstens sind alle übrigen dafür vorgebrachten Gründe keineswegs nöthigend. — Es fragt sich hierbei nun allerdings, ob zwischen den Anhängern Simons des Magiers und den genannten ephesischen Häretikern eine etwa durch persönliche Umstände veranlasste oder doch einen nähern persönlichen Verkehr beider in sich schliessende *Beziehung* ohne Zwang angenommen werden könne? Denn dagegen scheint der Umstand zu sprechen, dass jene in Palästina, diese in Kleinasien, jene Samaritaner, diese Juden waren. Gewiss aber konnten sich bei der lebhaften Verbindung, in welcher damals Palästina und Kleinasien sowohl unter sich als namentlich beide auch mit *Aegypten* standen, und ebenso bei der Wanderlust selbst auch der Gelehrten jener Zeit (§. 33, 1) eine solche Beziehung sehr leicht angeknüpft haben. Dazu kam das (ägyptisch-) *magische* Grundelement, welches schon nach den ausdrücklichen Worten der Schrift [3]) die genannten zwei Sekten von vorn herein unter sich verband und den nationalen Gegen-

1) Vgl. *Baur*, Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus 1835 — und dessen « Paulus. » Stuttgart 1845. 2) Justin. Apol. I. c. 26. 58. Iren. adv. haer. 1, 27, 1. 2. Greg. Naz. Or. 23 (25 c. 8 p. 459 sq. ed. Par. 1778) u. s. w. 3) Apg. 8, 9. 2 Tim. 3, 8.

satz gewiss bedeutend lockerte — auch abgesehen davon, dass beide Sekten christlich sein wollten und beide den Aposteln entgegenstanden. Ein ganz besonderer Aufschluss endlich muss wohl noch darin gefunden werden, dass den oben mitgetheilten Angaben zufolge Simon der Magier in *Alexandrien* studiert hatte und dann ein *Schüler Johannes des Täufers* geworden war, nicht minder aber um dieselbe Zeit oder etwas früher, als die genannten Häretiker in Ephesus auftraten, sich hier *Alexandriner und Johannesjünger* fanden [1]). Der Annahme, dass zu *diesen* auch Hymenäus, Alexander und Philetus gehörten, sich von Paulus jedoch nicht für das apostolische Christenthum gewinnen liessen, steht nicht nur nichts entgegen, sondern es spricht dafür auch noch vieles Besondere. Der Name *νομοδιδάσκαλοι* konnte von ihnen gewiss nur in Anspruch genommen werden, nachdem sie förmliche Studien über das Gesetz gemacht und, wohl unter irgend einer Förmlichkeit, den Doctorgrad eines Rabbi erlangt hatten. Die Art, wie sie darauf die *Allegorie* selbst in dem Maasse anwandten, dass sie damit das ganze Gesetz fortzuschaffen verstanden, weist auf essenische und philonische Studien sowie auf ein System hin, in welchem durch den *Dualismus von Geist und Materie* alle Grundlage für das Gesetz aufgehoben war. Dass sie mit solchen Ansichten sich dann recht wohl zu Johannes dem Täufer begeben konnten, hier aber unter der *linken Seite seiner Schüler* ihren Platz fanden, muss nach dem früher (§. 30, 4) Auseinandergesetzten als durchaus statthaft betrachtet werden. So machte sich dann ihre Bekanntschaft mit Simon dem Magier von selbst und es war durchaus kein Hinderniss für sie vorhanden, im Jahre 56 n. Chr. das wenigstens schon seit sechszehn Jahren aufgestellte System Simons in der Weise sich anzueignen, dass sie seine Lehre von Gott, von den Mittelwesen, von der Materie und von der *Verwerflichkeit des Sittengesetzes* in allen wesentlichen Punkten billigten, wenngleich sie seine Selbstvergötterung zurückwiesen und dafür lieber annahmen, dass der *Logos* (oder die Phone) von *Johannes dem Täufer* auf *Christus* übergegangen sei [2]). Dass sie nämlich auf solche Weise sich dem apostolischen Christenthum schon mehr genähert haben müssen, als dieses Simon der Magier und seine Schule thaten, wird zunächst schon dadurch sehr wahrscheinlich, dass sie mit den paulinisch-christlichen Gemeinden und namentlich mit Timotheus fortwährend in Verkehr standen und dann von

1) Apg. 18, 24. 25. 19, 3. 2) Vgl. Mt. 16, 14. cf. 14, 2 par.

ihnen auch nirgend eine Vergötterung Simons des Magiers berichtet wird. Hätten sie aber ihren Christus sogar in einer ganz andern menschlichen Persönlichkeit gefunden, als dem Christus Jesus der Apostel: so wäre dieses zu auffällig gewesen, als dass es nicht irgendwie von Paulus auch mit namhafter Zurückweisung des Christus Simon Magus gerügt worden wäre. Dennoch war ihr Christus ein wesentlich ganz *Anderer*, als der apostolische, und darin besonders, wie auch in ihrer Verwerfung des Sittengesetzes — als unpassend für solche, die durch die Taufe u. dgl. unauflöslich mit Christus verbunden und in ihm «auferstanden» seien, — ist ohne Zweifel ihre Abweichung von der apostolischen Lehre (das ἑτεροδιδασκαλεῖν) zu suchen [1]). Darin aber, dass sie in Christus und dessen wahren Nachfolgern, d. h. in sich, eine solche Verbindung eines höhern *Aeons* oder *Geistes* mit der menschlichen Seele annahmen, dürften sie wohl ihren Charakter als *Propheten* gesetzt und dies für die Judenapostel, wie wir später sehen werden, den Anlass gegeben haben, sie als *Pseudopropheten* zu bezeichnen. Dass sie endlich den Aeon Logos, noch bevor er sich mit Jesus verbunden, auf Johannes den Täufer ruhen liessen und sich demnach zu einer gleichen Verehrung von *Johannes* wie von *Jesus* verpflichtet erachteten, erweist vor Allem die scharfe Polemik des in Ephesus verfassten vierten Evangeliums gegen *Johannesjünger*, die wohl keine andern, als eben sie waren. — Ist durch Alles dieses nun theils das *innere Wesen* der um 56 zu Ephesus auftretenden *hymenäischen Gnosis*, theils deren *historischer Zusammenhang* mit den alexandrinischen Ansichten, dem Essenismus und dem Magismus, dann mit der linken Seite der Johannesschule und endlich mit dem System Simons des Magiers hinreichend festgestellt, um darin wohl noch mehr als eine blosse *Hypothese* zu erblicken: so kommt es nun darauf an, die Geschichte dieser häretischen Gnosis in Kleinasien weiter zu verfolgen. Paulus hatte, wie gesagt, seinen ersten Brief an Timotheus auf einer (in der Apostelgeschichte nicht erwähnten) *zweiten* Reise nach Griechenland (Ende 56 oder Anfang 57) geschrieben. Nicht lange darauf kehrte er nach Ephesus zurück, und wirkte hier so kräftig für die Sache des Evangeliums, dass die heidnischen Anhänger des Artemiscultus unter der Leitung des Goldschmiedes *Demetrius*, und, wie es scheint, gemeinschaftlich mit ihnen auch die Juden (die Häretiker?) unter Anführung des Schmiedes *Alexander* (der vielleicht sogar seinen Handwerksgenos-

---

1) 1 Tim. 1, 3 u. s. w.

sen Demetrius zuerst gegen Paulus aufgestachelt hatte), einen Aufstand erregten und dadurch den Apostel nöthigten, Ephesus (noch vor Pfingsten 57) zu verlassen [1]). Als derselbe (um Ostern 58) aus Griechenland nach Kleinasien zurückkehrte, um nach Jerusalem zu reisen, wagte er es nicht, Ephesus zu betreten. In Milet aber versammelte er die Vorsteher der ephesinischen und der übrigen benachbarten Gemeinden, und warnte sie (mit Rücksicht auf die in Ephesus bereits vorgekommenen Erscheinungen, die sich jedoch vorerst noch bezüglich der ihnen zu Grunde liegenden Häresie in eine Art Dunkel gehüllt und daher wohl dem Apostel und seinen vertrautesten Freunden, nicht aber der ganzen Kirche ihrem wahren Charakter nach bekannt geworden zu sein scheinen) vor gefährlichen Irrlehren; «denn er wisse, dass nach seiner Entfernung solche theils von auswärts her bei ihnen eindringen, theils unter ihnen selbst (noch weit allgemeiner und heftiger, wie bisher) sich erheben würden [2])». Man bemerkt in diesen Worten des Apostels ein gewisses *An-sich-halten* über eine Erscheinung, die er bei sich und wenn er allein mit Timotheus und Titus verkehrte, für weit schlimmer und gefährlicher ansah, als er es hier schon öffentlich auszusprechen für gut hielt. Ganz dasselbe werden wir später auch in seinem Verfahren rücksichtlich der korintischen Verhältnisse wahrzunehmen Gelegenheit haben. Der Grund hiervon ist wohl in seiner apostolischen Klugheit zu suchen, die ebensosehr die Wirklichkeit ganz so, wie sie war, erkannte, als es mit Vorsicht vermied, durch unzeitigen und voreiligen Eifer die Dinge noch schlimmer zu machen, als sie schon waren. — Was übrigens der Apostel in jenen Worten vorhersagte, erfüllte sich nur zu bald aufs vollständigste. Denn bereits vier Jahre nachher (um 62—64) fand sich nicht nur in Ephesus, sondern auch in Kolassä und ebenso, wie es scheint, in allen grössern Städten Kleinasiens eine gnostische Sekte von sehr bösartigem Charakter, die mit der in den Pastoralbriefen erwähnten ohne Zweifel in unmittelbarem Zusammenhang stand, wenngleich ihr Anomismus nicht überall gleich deutlich hervortrat, sondern sich zum Theil hinter einer Ascese versteckte, die eher den Schein des Gegentheils um sich zu verbreiten suchte. Von dieser Sekte berichten uns die in dieser

1) Apg. 19, 23—41. Das ἀπολογεῖσθαι v. 33 soll gewiss nicht heissen, eine Vertheidigungsrede *für Paulus,* sondern eine Rechtfertigungsrede *für den Aufstand* halten. Die Heiden liessen Alexander (vgl. 2 Tim. 4, 14) aber nicht zu Worte kommen, weil er ein Jude war und sie als alleiniges Motiv ihres Aufstandes die Gefährdung des Artemiscultus betrachteten. 2) Apg. 20, 28—31.

Zeit geschriebenen Briefe des *Paulus* an die Kolasser und die Ephesier (62), nebst dem schon berücksichtigten zweiten Brief desselben an Timotheus (63); und nicht minder dann auch der erste Brief des *Petrus* (62 oder 63), der Brief des *Judas* (ebenfalls 62 oder 63) und der zweite Brief des *Petrus* (64 n. Chr.). Vielleicht gaben zum erneuerten und stärkern Ausbruch dieser Häresie in den kleinasiatischen Gemeinden Elemente, die gerade damals *von aussen* hinzukamen, den nächsten Anlass. Denn es zeigen wenigstens die Häretiker des Kolasser-, und vielleicht auch die des Ephesierbriefes mehr einen *essenisch-philonischen* Charakter, wogegen die Häretiker der spätern Briefe offenbar wieder durchaus *simonisch-hymenäisch* sind. In diesem Falle würde sich die Vorhersagung des Paulus [1]) sogar aufs Wort erfüllt haben, und zugleich lässt sich so der ganze Vorgang am besten denken. Nehmen wir nämlich an, dass etwa um 60 neue Sendboten aus Alexandria kamen und in Kleinasien Anhänger für eine Lehre zu werben suchten, die zu ihrer Voraussetzung ganz denselben *Dualismus von Geist und Materie* hatte, auf dem auch der hymenäische Anomismus beruhete, dieser ihrer Lehre aber eine weit bessere und einladendere, nämlich eine *streng-ascetische* Aussenseite zu geben wussten: so könnten eben darin Hymenäus und seine Genossen eine Aufforderung gesehen haben, mit ihrer *entgegengesetzten* Folgerung aus jener Grundlehre, die ohne Zweifel gleich richtig war, nun auch ihrerseits offener als bisher hervorzutreten. — Betrachten wir nun das Einzelne! — In *Kolassä* nannte die Sekte ihre Ansicht eine «φιλοσοφία nach der Ueberlieferung,» — wohl nicht, wie Paulus das Wort umwandte, «der Menschen,» sondern — «sehr alter Lehrer [2]).» Dabei können wir nach dem früher von den Essenern und Alexandrinern Gesagten an Niemand anders denken, als an Moses oder Musäus, Orpheus, Pythagoras, Aristobulus u. s. w. Da Paulus die Betrügereien, die unter diesen Namen von den Essenern und ihren Gesinnungsgenossen gemacht worden waren, vielleicht sehr gut als solche erkannte [3]), jedenfalls aber den Widerspruch der so empfohlenen Lehren mit der göttlichen Offenbarung des Christenthums sofort einsah: so wies er die damit in Anspruch genommene Auctorität ohne Weiteres als eine menschliche und irrthümliche zurück. Ferner sollte diese Philosophie über die στοιχεῖα τοῦ κόσμου handeln [4]). Wir wissen aber schon aus der Lehre, der die Essener anhingen, dass diese στοιχεῖα

1) Apg. 20, 29. 30. 2) Col. 2, 8. 3) Er hatte wenigstens Schriften dieser Art gelesen, z. B. des Pseudo-Epimenides S. über Orakel. Tit. 1, 12. interpr. 4) Col. 2, 8. 20.

nichts Anderes waren, als die pythagoreischen *Zahlen* mit ihren Gegensätzen des *Geraden* und *Ungeraden* u. s. w., woraus die im *κόσμος* bestehende *Harmonie* in der Anordnung der *Himmelskörper* und ihrer Sphärenmusik, wie überhaupt in allem Seienden hervorgehen sollte (§. 34, 2). Dagegen hat man an die gewöhnlich angenommenen Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde u. s. w. hier offenbar nicht zu denken. Diese Zahlenlehre aber war zugleich die Grundlehre des ganzen Systems; wer jene annahm, nahm auch dieses an. Paulus nun verwirft kurzweg dieses Princip mit Rücksicht auf die falschen dualistischen Folgerungen, die daraus gezogen wurden, indem er dabei *κόσμος* als sündhafte und irrige «Menschenwelt» im Gegensatz zu *Χριστός* fasst und unter *στοιχεῖα* die falschen «Lehrprincipien» versteht, denen die Welt meistentheils anhängt. Mit andern Worten also, er will nichts von «Weltweisheit,» sondern nur etwas von der «Gottesweisheit» wissen[1]), ohne freilich die Philosophie auch dann, wenn sie *diese* sucht, verwerfen zu wollen. Weiterhin behandelte dann das Theoretische der hier uns vorgeführten häretischen Philosophie (nebst der Lehre von *Gott*) mit besonderer Vorliebe die Lehre von den *Engeln* (wie auch die Essener thaten), und zwar so, dass damit zugleich ein praktischer *Engeldienst* (*ἀγγέλων θρήσκεια*) verbunden war. Die Behauptungen, die sie hierüber aufstellte, waren der Art, dass derjenige, der sich dazu verstieg (*ἐμβατεύων*), von All dergleichen weder etwas gesehen hatte noch sehen konnte[2]). Dahin gehörte namentlich eine Lehre von vier verschiedenen Engelklassen: *θρόνοι*, *κυριότητες*, *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*[3]) (wie sie wohl nicht nur bei Simon Magus und in etwas veränderter Gestalt, nämlich als Lehre von den vier Welten, in der spätern Kabbalah, sondern gewiss auch schon bei den Essenern vorkam. Vgl. §. 39, 3). Ein dritter Gegenstand war die Lehre von der *Materie*, welche hier ebenfalls, wie von den Pythagoräern, Essenern, von Philon, Simon Magus u. s. w. geschehen war, als an sich schlecht und als Quelle alles Schlechten betrachtet wurde. Denn nur so erklärt sich die Rüge des Apostels, die erwähnten Häretiker hätten es auf eine Herabsetzung (Demüthigung, *ταπεινοφροσύνη*) des Menschen unter die Engel (schon allein seines Körpers wegen) und darum auch auf eine möglichst grosse Schwächung alles Natürlichen an ihm (*ἀφειδία σώματος*) zum Behufe geistiger Vervollkommnung abgesehen gehabt: «Rühre nicht an» (d. h. heirathe nicht), «koste

---

1) Vgl. 1 Cor. 2, 1 sqq. 2) Col. 2, 18. 3) Col. 1, 16.

nicht» (d. h. trinke keinen Wein), «versuche nicht» (d. h. iss an Sabbat- und Festtagen u. s. w. oder auch überhaupt kein Fleisch) — denn alles dieses gereicht dem Menschen schon durch den blossen Gebrauch (*τῇ ἀποχρήσει*) zum Verderben [1]). Während ferner die Sekte «Sabbate und Neumonde» feierte, also ohne Zweifel jüdisch war, ist bei ihrer *ἑορτή* [2]) wohl am besten an die therapeutische Pentekoste mit dem Abendmahl von Brod und Wasser zu denken (vgl. §. 29, 1). Ebenso scheinen auch die Speise- und Trankgesetze der Sekte [3]) keineswegs gesetzlich-jüdisch, sondern sehr ascetischer Natur gewesen zu sein. Diese «Schonungslosigkeit (*ἀφειδία*) gegen den Körper ohne irgend eine Werthhaltung desselben zur Sättigung des Fleisches» hatte zwar einen Schein von Demuth (gegenüber der Geisterwelt), von freiwilligem Gottesdienste, und die Ansicht überhaupt einen Schein von Weisheit [4]). Allein in der That war damit nicht weniger als eine Verwerfung des Christenthums selber ausgesprochen. Denn die Engellehre schloss in sich, dass auch *Christus* nur ein Engel etwa aus der Klasse der *θρόνοι*, oder überhaupt eine Kraft, ein Aeon u. s. w., nicht «der über allen (wirklichen oder angenommenen) Thronen, Herrschaften, Kräften und Mächten unendlich *Erhabene*» sei; und mit der Lehre von der Materie war es unvereinbar, dass eben dieser Christus «Alles, das *Sichtbare* so gut wie das Unsichtbare, erschaffen hatte [5]).» Daher lag der tiefere Grund dieser vermeintlich sehr *geistigen* Ansicht in Wahrheit doch nur in der Aufgeblasenheit vom Sinne des *Fleisches* [6]) — indem ja überall die *Extreme* in einander überschlagen und die Befreiung davon nur in der höhern (von Oben kommenden) *Mitte* beider zu suchen ist! — Beinahe ebenso schildert dann der *Ephesierbrief* die Häresie in Ephesus und der Umgegend. Dennoch lassen sich hier schon mehrfache Unterschiede bemerken. Auch in Ephesus nämlich hörte man um dieselbe Zeit (62 n. Chr.) Lehren von vier Engelklassen (*ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις* und *κυριότητες*), ausserdem aber auch noch von *κοσμοκράτορες* (gewiss = *κοσμοποιοὶ ἄγγελοι* mit dem *δημιουργός* an der Spitze), von einer *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* [7]) u. s. w., — und auch hier sollte es sich allein um einen Kampf (des Geistes) gegen Fleisch und Blut handeln [8]). Paulus dagegen bezeichnet, wie es scheint, alle jene höheren Mächte, welche die Sekte annahm,

1) Col. 2, 21 ff. 2) Col. 2, 16. 3) Ib. 4) Vgl. Col. 2, 23. 5) Col. 1, 16 ff. 6) Col. 2, 18. 7) Eph. 1, 21. 2, 2. 3, 10. 6, 12. Die Verbindung der *ἐξουσίαι* mit dem *ἀήρ* bestätigt zugleich die früher aufgestellte Vermuthung, dass die vierte essenische Engelklasse (Col. 1, 16) als Beherrscherin der materiellen Welt betrachtet wurde. Vgl. §. 39, 3. 8) Eph. 6, 12.

als *böse*[1]) und ihren obersten Gott geradezu als den *Teufel* selbst[2]). Nur Christus sei das wahre Oberhaupt des Weltalls und stehe über *allen* himmlischen Kräften[3]). Sein Verhältniss zu Gott und zur Menschheit sei das bis dahin verborgene, nun aber offenbar gewordene *Mysterium* und nur dies die vielgestaltige «Weisheit» (*σοφία*) Gottes[4]). Sein Erlösungswerk und dessen Darstellung, die Kirche, sei das alleinige Band, wodurch Juden und Heiden, die bis dahin getrennten Völker, wirklich vereinigt werden[5]). Aus dieser Polemik lassen sich die häretischen Behauptungen hinreichend entnehmen. Zugleich aber hebt er dann auch den schon in den Briefen an Timotheus und Titus gerügten *Anomismus* der ephesischen Sekte hier abermals unzweideutig hervor[6]). — Man sieht also, die Häretiker des Ephesierbriefes haben sowohl kolassische als auch noch andere Elemente in sich und die letztern müssen bald nachher eine so vorwiegende Bedeutung erhalten haben, dass sie in den spätern Briefen der Apostel nach der dortigen Gegend hin ganz allein noch berücksichtigt werden. Denn von nun an ist es vor Allem der *Anomismus*, den nicht blos *Paulus* in seinem zweiten Brief an Timotheus, sondern auch *Petrus* in seinem ersten, und noch mehr in seinem zweiten Briefe, und ebenso *Judas* mit den stärksten Ausdrücken rügen. Wenn dabei in diesen Briefen mehrfach so gesprochen wird, als ob die schlimmsten Menschen erst in der Zukunft, nämlich in den *letzten* Zeiten, kommen würden[7]), ihre Schilderung aber doch ganz ähnlich derjenigen ist, die Paulus im Frühererwähnten von den Häretikern aus der Schule des Hymenäus und seiner Genossen gegeben hat: so ist daraus nur zu entnehmen, dass *Antichrist, Pseudochrist* und *Pseudoprophet* wesentlich identische Begriffe sind. Das ist der Grund, wesshalb schon Paulus neben dem Futurum unmittelbar das Präsens[8]) braucht, und wesshalb ebenso die Schilderung, die Petrus in seinem zweiten Briefe von den zukünftigen *Pseudopropheten* gibt, genau derjenigen entspricht, welche Judas von den schon jetzt daseienden Pseudopropheten entworfen hat. Bemerkenswerth ist endlich noch, dass, während Paulus diese Häretiker als Nachfolger von *Jannes* und *Jambres* bezeichnet[9]), Judas zuerst[10]) und dann auch Petrus[11]) dieselben mit *Bileam* vergleicht. Bald nachher sehen wir Johannes dies nicht nur mit demselben

---

1) Eph. 6, 12. 2) Eph. 2, 2. 4, 27. 6, 12. 3) Eph. 1, 21. 4) Eph. 3, 3—15. 5) Eph. 2, 14—19. 6) Eph. 5, 3 ff. 7) 2 Tim. 3, 1 ff. 2 Pet. 2, 1 ff. u. s. w. 8) 2 Tim. 3, 6 cf. 2. 9) 2 Tim. 3, 8. 10) Jud. V. 11. 11) 2 Petr. 2, 15.

Wort wiederholen [1]), sondern daraus auch gewissermaassen einen *Eigennamen* für die Sekte bilden. Er nennt sie nämlich *Nikolaiten* d. h. Bileamiten [2]), indem Νικόλαος wohl nur die Uebersetzung von בִּלְעָם ist. Wie durch diese Bezeichnungen der (ägyptisch- und babylonisch-) *magische* Grundcharakter dieser Gnosis hervorgehoben werden sollte, haben wir schon früher gesehen (§. 33, 6). Zugleich ist dadurch auch ihre Verwandtschaft mit der Lehre Simons des Magiers ausgedrückt. — Nach dem Tode von Petrus und Paulus (64 n. Chr.) kam Johannes nach Kleinasien, und zwar lebte er anfangs (64—69) als Verbannter auf der Insel Patmos, später aber, nachdem Nero gestorben, erhielt er seine Freiheit wieder und lebte seitdem in Ephesus. Gleich im ersten Jahre nach seiner Befreiung (69 n. Chr.) schrieb er seine *Apokalypse* [3]). Aus den sieben Briefen im Anfang derselben ergibt sich die vollständigste Bestätigung dessen, was über den *simonisch-hymenäischen* Charakter der ephesischen Sekte gesagt worden, und zugleich sieht man, welche Ausbreitung damals diese Sekte über ganz Kleinasien gewonnen hatte. Denn in *Ephesus* finden sich die *Nikolaiten* noch ganz so, wie früher [4]). In *Smyrna* gibt es jetzt gleichfalls Leute dieser Art. Sie nennen sich (und sind der Abstammung nach) Juden, in der That aber sind sie die Synagoge des Satans, welche den Bischof der Gemeinde schmähen und mehrere ihrer Glieder in's Gefängniss zu bringen suchen [5]). In *Pergamum* ist nicht minder der «Thron» des «Satans» aufgerichtet (d. h. es herrscht hier der Glaube an den «höchsten Gott» der Gnostiker und an seine acht obersten Aeonen, die θρόνοι). Diese schon von Paulus gebrauchte [6]) und von Johannes hier und anderswo wiederholte Bezeichnung des höchsten Gottes der genannten Häretiker als «Satan,» hatte ihren Grund ohne Zweifel theils in den scheusslichen Mysterien, die in ihren Versammlungen (συναγωγαί) gefeiert wurden (vgl. §. 39, 3); theils war es die allein mögliche Antwort darauf, dass der Judengott, der auch der Christengott war, ein abgefallener Engel sein sollte; theils endlich ist damit schon die sehr beachtenswerthe christliche Lehre ausgedrückt, dass das *völlig Unbestimmte* nicht das Beste und Höchste, sondern im Gegentheil das Allerschlechteste ist. Denn nach der christlichen Ansicht ist ja Gott das *bestimmteste,* nämlich das in seinem Sein (Aseität), seinen Eigenschaften (Natur)

1) Apoc. 2, 14. 2) Apoc. 2, 6. 15 u. s. w. 3) Die Gründe, worauf diese Anordnung der Thatsachen beruht, sind in den Einleitungsschriften nachzusehen. Man vergleiche z. B. *Guerike's* Einl. S. 281 ff. 4) Apoc. 2, 6. 5) Apoc. 2, 9. ff. 6) Eph. 2, 2. 4, 27.

und seiner Trinität (Persönlichkeit) *sich selbst absolut bestimmende Wesen.* Gewiss konnte daher der entschiedene Gegensatz des apostolischen Christenthums gegen die häretische Gnosis nicht treffender bezeichnet werden, als wenn Paulus und Johannes den höchsten Gott der letztern ohne Weiteres den Teufel nannten. Weiterhin sagt dann noch Johannes von den Häretikern zu Pergamum: «Sie gleichen dem Bileam, welcher dem Balak rieth, die Kinder Israels zur Theilnahme an den Götzenopfern und zur Hurerei zu verleiten.» Auch dieses geht ohne Zweifel auf die mysteria iniquitatis, die in diesen häretischen Conventikeln begangen wurden [1]). In *Thyatira* ferner befindet sich ein Weib, symbolisch *Jezabel* genannt [2]), welche sich für eine «Prophetin» ausgibt und die Christen zur Unzucht und zum Götzendienste verleitet. Welche ihrer Lehre folgen, behaupten «die Tiefen des Satans (τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ) zu erkennen (γνῶναι) [3]).» Schon Paulus hatte von dem Bemühen der hymenäischen Häretiker gesprochen, lasterhafte Weiber [4]) in ihr Treiben mit hineinzuziehen; auch Simon der Magier hatte zu seiner Genossin die Helena, welche er für die menschgewordene σοφία erklärte; und so scheint überhaupt das griechische *Hetärenwesen* sich mit der gnostischen Verwerfung der Ehe ganz wohl vertragen zu haben. Ausserdem dürfte der Ausdruck «βαθή» des Teufels in dieser Verbindung mit γνῶναι [5]) wohl an das oberste, fast mit dem höchsten Gott selbst gleichgestellte, Aeonenpaar *Bythos-Sige* erinnern. — In *Philadelphia* endlich ist ebenfalls eine Synagoge des Satans, gebildet von Solchen, die sich lügenhafter Weise Juden nennen, es aber nicht sind; doch will Christus diese philadelphischen Häretiker in Zukunft zu dem dortigen Bischof führen, damit sie vor dessen Füssen niederfallen und anerkennen (γνῶσιν), «dass Ich dich geliebt habe» (d. h. sie werden sich bekehren). — Nehmen wir nun alle diese Züge zusammen, so muss man entweder die sämmtlichen bis dahin erwähnten Schriften des neuen Testamentes und so namentlich auch die Apokalypse, welche bei den heutigen Kritikern noch den meisten Glauben zu finden scheint, für unächt erklären, — oder man muss zugeben, dass sich in Kleinasien bereits während der Jahre 56—70 n. Chr. ein sehr weit ausgebildeter Gnosticismus vorfand [6]). Ist dieses aber der Fall, so muss man entweder annehmen, dass derselbe sich hier *ganz selbständig* aus magischen, pythagorei-

---

1) Apoc. 2, 13—15. 2) Vgl. 1 Kön. 16, 13. 3) Apoc. 2, 20—24. 4) γυναικάρια 2 Tim. 3, 6. 5) Vgl. die ψευδονώνυμος γνῶσις 1 Tim. 6, 20. 6) Ueber die nikolaitische Gnosis im Ev. und den Briefen Joh, vgl. §. 57 ff.

schen und philonischen Ansichten gebildet habe, oder man muss der viel wahrscheinlichern Erklärung der Apostelgeschichte und der Kirchenväter beipflichten, dass Simon der Magier das erste gnostische System aufgestellt und an dieses sich dann mit geringfügiger Umbildung das hymenäisch-ephesische System angeschlossen habe.

4) *Die gnostische Sekte zu Korinth* seit etwa dem Jahre 56—66 bildet eine der schwierigsten Aufgaben der Exegese, weil hierbei Täuschungen der Häretiker vorgekommen zu sein scheinen, die wir kaum mehr in das rechte Licht zu setzen vermögen. Wir wollen zunächst den Thatbestand vorlegen, wie er nach den Angaben des neuen Testamentes sich herausstellt. Paulus war auf seiner zweiten Missionsreise zum ersten Male in Korinth und hatte damals während einer Wirksamkeit von anderthalb Jahren (Herbst 52—Ostern 54) die dortige christliche Gemeinde gestiftet [1]). Er hatte höchst einfach gepredigt, ohne sich der Formen der hellenischen Weisheit, wie sie damals Athen, Rhodus, Tarsus u. s. w. und besonders auch Alexandrien boten, irgendwie zu bedienen [2]). Dennoch hatte sein Wort vom Kreuze so Viele für das Christenthum gewonnen, dass zuletzt die zahlreich dort anwesenden Juden ihn bei dem Proconsul Gallio, einem Bruder des Philosophen Seneca [3]), verklagten, weil er *παρὰ τὸν νόμον* d. h. gegen das mosaische Gesetz predige und für seine Lehre Proselyten mache. Gallio wies sie zwar mit dieser Klage ab, da ihr Gesetz ihn nichts angehe und er in dieser Sache kein Richter sein wolle. Da jedoch noch weitere Unruhen unter den Juden erfolgten, so reisete Paulus einige Tage nachher ab, indem er mit Aquilas und Priscilla, die sich dort an ihn angeschlossen, zu Schiffe nach Ephesus ging. Seine beiden Begleiter liess er hier, er selbst aber reisete weiter nach Jerusalem, wo er (um Pfingsten 54) zum zweiten Male mit Jacobus, Kephas und Johannes zusammenkam, und damals mit ihnen abgeredet zu haben scheint, nicht nur, dass vorläufig jene die Predigt unter den Juden und er allein die unter den Heiden zu besorgen habe, sondern auch, dass Erschwerungen, wie sie noch das Apostelconcil (50) den Heidenchristen auferlegt hatte, fortfallen sollten [4]). Von Jerusalem begab er sich nach Antiochien und noch im Herbste dieses Jahres (54) wieder zurück nach Ephesus. Dort hatten unterdess Aquilas und Priscilla den schriftgelehrten und rhetorisch ge-

---

1) Apg. 18, 1—18. Ueber die Zeitbestimmung vgl. *Wieseler*, Chron. d. apost. Ztalt. S. 44 ff. 2) 1 Cor. 1, 17. 2, 1—5. 3) Tac. Ann. 15, 73. 4) Apg. 18, 22. cf. Gal. 2, 1—14.

bildeten Alexandriner und früheren Johannesjünger Apollos für das Christenthum gewonnen. Bald nach der Ankunft des Paulus begab sich derselbe nach Achaja und Korinth und erwarb hier in der christlichen Gemeinde durch seine glänzenden Vorträge, worin er sich übrigens in allem Wesentlichen mit Paulus einverstanden erklärte, viele Verehrer [1]). Der formelle Unterschied ihrer Predigten bewirkte jedoch, dass sich in der Gemeinde zu Korinth ein Streit über die Vorzüge beider Lehrer erhob, der gewiss ohne alle Bedeutung geblieben wäre, hätte sich nicht noch von einer andern Seite her ein feindseliges Element hinzu gefunden. Es kam nämlich, vielleicht schon 55, vielleicht erst im folgenden Jahre, ein Mann, dessen Name nicht genannt, sondern bloss durch den Ausdruck *ὁ ἐρχόμενος* von Paulus angedeutet wird [2]), und mit ihm noch mehrere Andere, die Paulus sämmtlich *ψευδαπόστολοι* nennt [3]), nach Korinth und predigten hier einen andern Christus, einen andern heiligen Geist und ein anderes Evangelium, als Paulus verkündigt hatte [4]). Sie scheinen Palästinenser gewesen zu sein, die sich für Abgesandte des Petrus und Jacobus, ja für Solche, die mit Christus selbst in unmittelbarer Verbindung gestanden hätten oder noch ständen, ausgaben, und dagegen Paulus auf alle Weise herabsetzten. Eine nähere Beschreibung nämlich von ihnen gibt Paulus, indem er sich vor den Korinthiern, die sie gut aufgenommen hatten, folgender Maassen rechtfertigt: «Ich glaube nämlich, dass ich in keinem Punkte hinter den übergrossen Aposteln (*οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*) zurückgeblieben bin [5]).» — «Diese Art Leute (*οἱ τοιοῦτοι*) sind falsche Apostel (*ψευδαπόστολοι*), trügerische Arbeiter (*ἐργάται δόλιοι*), die die Gestalt von Aposteln Christi angenommen haben (*μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ*), wie ja auch der Satan die Gestalt eines Engels des Lichtes annimmt und es darum nichts Sonderliches ist, wenn auch seine Diener die Gestalt von Dienern der Gerechtigkeit annehmen [6]).» — «Sie sind Hebräer? Ich auch. Sie sind Israeliten? Ich auch. Sind sind der Same Abrahams? Ich auch. Sie sind Diener Christi? Ich spreche wie ein Thörichter: Mehr noch bin ich es; mehr Mühseligkeiten habe ich erduldet, mehr Gefängnisse, Misshandlungen über die Maassen, Todesgefahren häufig u. s. w. [7]).» Stärkere Ausdrücke, wie diese, kann man gewiss nicht brauchen, um ganz verworfene

---

1) Apg. 18. 24—28. 1 Cor. 3, 6. 6, 12. Tit. 3. 13. 2) 2 Cor. 11, 4. 3) 2 Cor. 11, 13. 4) 2 Cor. 11, 4. 5) 2 Cor. 11, 5. 6) Ib. v. 13 ff. 7) Ib. v. 22 ff.

Menschen zu bezeichnen. Nach solchen Bezeichnungen noch die Apostel Petrus, Jacobus, Johannes u. s. w. oder deren Anhänger, Freunde und Sendboten in den Führern der Partei, welche zu Korinth gegen Paulus und die Seinigen auftrat, sehen wollen, heisst sowohl Paulus als den Judenaposteln, ja dem gesammten apostolischen Christenthum selbst die ärgste Schmach und das grösste Unrecht zufügen. Man lese den ganzen dritten Theil des zweiten Korinthierbriefes (c. 10—13), der zwar erst im Herbst 57 geschrieben, aber doch genau gegen dieselben Häretiker gerichtet ist, mit denen Paulus es schon im ersten Korinthierbriefe (Ostern 57), ja schon im Sommer oder Herbst 56 zu thun hatte — und man wird nicht zweifeln dürfen, dass es nichtswürdige, aber doch schlaue und kein Mittel unversucht lassende Männer aus einem Kreise, wie wir nach dem Bisherigen uns etwa den des *Simon Magus* oder den des *Hymenäus, Alexander* und *Philetus* denken müssen, gewesen sind, die in Korinth als *falsche Apostel* auftraten, sich durch Betrügereien unter gutem Schein in das Vertrauen eines Theiles der Korinthier einschlichen und es endlich sogar so weit zu bringen wussten, dass sie beinahe das ganze Werk des Apostels zunichte gemacht hätten. Sie hatten nämlich Empfehlungsbriefe (*ἐπιστολαὶ συστατικαί*) bei sich [1]) — von Wem? wird uns nicht gesagt; aber nach mehreren Stellen der Korinthierbriefe lässt sich nicht zweifeln, dass diese Briefe angeblich von Petrus [2]), von den Brüdern des Herrn, Jacobus, Judas, Simon oder Symeon (und Joses?) [3]) und den übrigen Judenaposteln [4]) herrührten. Daher gaben sie sich auch kurzweg für Anhänger des Petrus aus [5]), und behaupteten ausserdem noch, in ganz anderer Weise, wie Paulus, mit Christus aufs Nächste verbunden zu sein (Χριστοῦ εἶναι) [6]). Um dagegen von Paulus zu zeigen, dass er Widerchristliches und Widerapostolisches lehre, schlossen sie sich in mehreren Beziehungen an das an, was ihm eben damals seine *judaistischen* Gegner in Palästina, Galatien u. s. w. zum Vorwurfe machten: Er dringe nicht auf die Beschneidung aller Heidenchristen [7]); er sei kein rechter Jude [8]); und vor Allem, er sei gar kein von Christus erwählter Apostel [9]). Auch sei er nicht nur unbeholfen in seiner Rede und schwach in seinem persönlichen Auftreten, dagegen grossprecherisch und ge-

---

1) 2 Cor. 3, 1. 2) Vgl. 1 Cor. 1, 12. 3, 22. 9, 5. 3) 1 Cor. 9, 5. cf. Mt. 13, 55. 4) 1 Cor. 9. 5. cf. Gal. 2. 7 ff. 5) 1 Cor. 1, 12. 6) 2 Cor. 10, 7. cf. 1 Cor. 1, 12. 7) 1 Cor. 7, 18. 8) 2 Cor. 11, 22. 9) 1 Cor. 9, 2. 2 Cor. 12, 12.

walthaberisch in seinen Briefen[1]; sondern er sei auch ein habsüchtiger Mann[2] — was gerade sie selbst in hohem Maasse waren[3]. Alles dieses aber waren nur Künste, um sich bei einzelnen Korinthiern Eingang zu verschaffen und Paulus überhaupt zu verdrängen. Denn so sehr auch alles Genannte selbst jetzt noch den Schein begründet, als ob diese Männer im schlimmsten Falle nichts wie *judaistische* Häretiker gewesen wären: so ist dieses doch nur *Schein*, indem das, was Paulus über ihre *eigentliche Lehre* andeutet, verbunden mit mehreren Begebenheiten in der korinthischen Gemeinde, die wohl als durch sie hervorgerufen zu betrachten sind, uns an dem *gnostischen* und *anomistischen* Charakter ihrer Häresie nicht zweifeln lässt. Darauf führt zunächst ihre Empfehlung der *σοφία* oder *γνῶσις*. Denn dass sie diese vor Allem priesen, ist nicht nur aus den allgemeinen Umständen zu schliessen, wornach sie in einer Gemeinde, die grösstentheils aus hellenischen Heidenchristen bestand und die eben solcher *σοφία* oder rhetorischen Kunst wegen auch den *Apollos* so bald hochzuschätzen anfing, gewiss nur mit ihr, keineswegs aber mit jüdischem Rigorismus durchzudringen hoffen durften; sondern auch die ausführliche paulinische Entgegensetzung der *σοφία θεοῦ*, die er sich erwählt habe, und der *σοφία ἀνθρωπίνη*, *σοφία τοῦ κόσμου* oder aufblähenden *γνῶσις*, womit seine Gegner sich befassten, lässt nur annehmen, dass sie gerade hierauf den Hauptnachdruck legten[4]. War nun aber diese ihre Weisheit in einer Beziehung — formell nämlich — mit der des Apollos verwandt, in der Sache jedoch wesentlich davon verschieden, indem Apollos ein Christ im paulinischen Sinne, sie aber Lehrer eines andern Christus, eines anderen Geistes und eines anderen Evangeliums waren, als Paulus verkündet hatte: so lässt sich dabei an magische Lehren, an die alexandrinische Religionsphilosophie und eine Umbildung oder Verschmelzung beider, die sich in der Hauptsache das *simonische System* zum Muster genommen hatte, schon aus dem Grunde allein denken, weil darauf genau alle Züge passen, die Paulus von der Denkart der korinthischen Irrlehrer anführt. Zudem liess sich eine durchaus andere Lehre, etwa die stoische oder epikureische, die pharisäische oder sadducäische, gar nicht in solcher Weise mit dem Christenthum in Verbindung bringen. Aus einer Ansicht aber, wie die Simons, erklärt sich zuvörderst der ganz « *andere Christus*, » den diese Irrlehrer verkündeten, und ebenso ihre Behauptung, dass sie in be-

1) 2 Cor. 10, 9 ff. 2) 1 Cor. 9, 6 ff. 2 Cor. 11, 7. 3) 2 Cor. 11, 20. 4) 1 Cor. 1, 17—2, 5. 8, 1 sq. 2 Cor. 10, 2—6.

sonderem Sinne *Christi seien*[1]) ohne alle Schwierigkeit. War es nämlich ihrer Ansicht nach ein höherer Aeon, der Logos oder Christus oder wie sie ihn sonst nennen mochten, der sich, sei es bei der Taufe, sei es zu anderer Zeit, in *Jesus* eingesenkt hatte: so war es nicht anders als folgerecht, wenn sie nun auch von *sich* behaupteten, mit eben diesen göttlichen «Kräften,» ja mit ihrem «Christus» selbst, durch Ekstasen, Visionen u. dgl. in Verbindung zu stehen. Die pseudochristische und die pseudoprophetische Lehre fussten insoweit ganz auf denselben Grundannahmen. Dass dieses wirklich der Sinn ihrer Behauptung war, erhellt nicht undeutlich auch daraus, dass Paulus sich genöthigt sah, dagegen zu erklären: In der That stehe *er selbst* mit Christus, und zwar (nicht einem fingirten Aeon, sondern) dem verklärten Gottmenschen, auf solche Weise in Verbindung[2]). — Einen weiteren Punkt, woraus sich das Wesen der korinthischen Häresie entnehmen lässt, bilden die auf höchst auffallende Weise damals in der korinthischen Gemeinde hervortretenden *Geistesgaben.* Denn unter diesen hatte besonders das Zungenreden, wie Paulus es beschreibt, ohne Zweifel durch die Einmischung des häretischen Elementes, mitunter eine so ungeordnete ekstatische Form angenommen, dass man dabei eher an dämonische Einflüsse und krankhafte Raserei, als an die Wirksamkeit des heiligen Geistes denken kann[3]). Dennoch scheint beides, die erwähnte häretische Lehre von Christus und die vom heiligen Geiste, nebst der unmittelbaren Anwendung derselben im Pseudoprophetismus, noch keineswegs dasjenige gewesen zu sein, wodurch diese Häresie die meiste Verwirrung in der korinthischen Gemeinde anrichtete. Dieses ist vielmehr wohl nur in den eigentlich *praktischen Folgerungen* zu suchen, wohin das System führte. Der hier leitende Grundsatz scheint nämlich gewesen zu sein, dass der *geistige* d. h. der mit der σοφία im angegebenen Sinne des Wortes ausgerüstete Mensch[4]) schon hierdurch selbst über alles Materielle erhoben sei und fürderhin *gar nicht mehr sündigen könne* — oder, was dasselbe ist, die aus gnostisch-dualistischen Lehren gefolgerte Leugnung jedes *Sittengesetzes.* In der That können wir bei den genannten Häretikern nur eine solche Ansicht voraussetzen, wenn sie sogar die Blutschande[5]), wieviel mehr die Hurerei[6]), ferner den Genuss des Götzenopferfleisches nebst der

---

1) Cor. 1, 12. 2 Cor. 10, 7. 2) 1 Cor. 9. 2. 2 Cor. 10, 7 ff. 12, 1 ff. 3) 1 Cor. 12—14. 4) Vgl. 1 Cor. 3, 1—3. 5) 1 Cor. 5, 1 ff. Man vgl. das früher über die Ansichten der persischen *Magier* in dieser Rücksicht Beigebrachte (§. 33, 4). 6) 1 Cor. 6, 9. 15 ff. 10, 8.

Theilnahme an den heidnischen Opfern selbst [1]), ja ohne Weiteres Alles für erlaubt erklärten [2]). Freilich tritt alles dieses nicht als ihre direkte Behauptung hervor; aber die Weise, wie Paulus es verwirft und bekämpft, setzt doch bei ihnen unzweideutig genug derartige Behauptungen voraus. Ferner folgte aus der Verwerflichkeit der Materie oder Natur die Verwerflichkeit der Ehe, und diese scheinen sie in der That ebenfalls behauptet zu haben [3]). Ganz besonders endlich folgte daraus die Leugnung der Auferstehung des Fleisches, und dafür haben sie sich offenbar mit aller Entschiedenheit ausgesprochen [4]). Ob sie mitunter auch die Nichtfortdauer der Seele gelehrt, ist aus der Argumentation von Paulus nicht ganz klar [5]); sicher aber lag dieses nicht im Wesen ihres Systems. — Dass solche scheinbar geistige, in der That jedoch sehr fleischliche und materialistische Lehren in einer Stadt, wie Korinth, auftreten, ja Erfolg haben konnten, ist bei der Sittenlosigkeit, wodurch sich Korinth im Alterthum auszeichnete, sehr wohl erklärlich. Dass sie aber auch in der christlichen Gemeinde daselbst Anklang fanden, ist wenigstens insofern eine nicht zu leugnende historische Thatsache, als über alles Erwähnte in dieser Gemeinde sehr bald *heftige Streitigkeiten* ausbrachen, welche allerdings auch Rechtsverhältnisse berühren mochten und desshalb, wie es scheint, mitunter sogar heidnischen Richtern zur Entscheidung vorgelegt wurden [6]) — Man kann nun allerdings die Frage aufwerfen, ob alle diese Ereignisse, welche Paulus in seinen Korinthierbriefen rügt, ihren alleinigen Grund in der Lehre und den Bestrebungen einer bestimmten Parthei hatten, oder nicht vielmehr zufällige und bei mehreren Partheien vorkommende Unordnungen waren. Hierüber hat sich Paulus, und wie es scheint, absichtlich nicht bestimmt ausgesprochen. Wird das Letztere angenommen, so müssen wir es freilich aufgeben, etwas Bestimmteres über die häretische Parthei zu Korinth aussagen zu wollen. Aber auch so bleibt gewiss, dass Paulus sie, besonders in den vier letzten Kapiteln seines zweiten Briefes, mit den schwärzesten Farben geschildert und hiernach schon die ältesten Ausleger in derselben eine gnostische Sekte erkannt haben. Denn *Hegesippus* z. B. meinte [7]) unter den ψευδαπόστολοι, die er nach den ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται nannte, offenbar keine andern, als die der Korinthierbriefe; alle diese aber waren ihm Gnostiker, als deren frühesten er *Simon den Magier* betrachtete. Wenn

1) 1 Cor. 10, 6—22. 2) 1 Cor. 6, 12. 10, 23. 2 Cor. 12, 20 ff. 3) 1 Cor. 7, 1 ff. 4) 1 Cor. 15, 1 ff. 5) 1 Cor. 15, 32. 6) 1 Cor. 6, 1 ff. 7) Eus. h. e. 4, 22.

aber nach der Beschreibung, welche sämmtliche alte Berichterstatter über dieses älteste gnostische System geben, alle Züge, die Paulus von den Unordnungen zu Korinth zerstreut mittheilt, sich aufs ungezwungenste zu einem einzigen Bild vereinigen lassen, indem eine einzige Grundansicht, das System Simons mit geringen Modificationen, sie alle erklärt; und wenn ausserdem diese Zusammenstellung auch noch dadurch eine Bestätigung erhält, dass die Irrlehre in Korinth hiernach keine andere war, als die, welche sich um dieselbe Zeit in derselben Weise auch in Ephesus und vielen andern kleinasiatischen Städten geltend machte: so spricht, wie uns scheint, Alles dafür, dass wir zu einer solchen Zusammenstellung das volleste Recht haben, und dass es daher auch nicht ein judaistisches, ebionitisches oder gar judenapostolisches, sondern ein von *Juden* aufgestelltes und verbreitetes *gnostisch-anomistisches System* gewesen ist, welches alle von Paulus erwähnten Unordnungen in der korinthischen Gemeinde angerichtet hat. Der weitere Verlauf muss zeigen, ob diese Auffassung richtig ist oder nicht. — Paulus hielt die Vorfälle zu Korinth schon gleich anfangs für sehr bedeutend, und wandte auch später alle Kräfte auf, die ihm zu Gebote standen, um diesen schlimmen Feind zu überwinden. Zuerst begab er sich noch im Spätherbste des Jahres 56 persönlich nach Korinth, konnte jedoch, weil ihm nur ein kurzer Aufenthalt daselbst (πάροδος) möglich war, wenig oder gar nichts ausrichten [1]. Sodann schrieb er wegen dieser Angelegenheit im folgenden Jahre (57) nicht weniger als *drei* Briefe an die Korinthier [2]. Ausserdem schickte er seine beiden ausgezeichnetsten Schüler Timotheus und Titus nebst noch mehreren Anderen hin; und zuletzt (im Winter 57—58) reisete er selbst wieder, nun zum dritten Mal, nach Korinth. Wenn von den beiden uns erhaltenen Korinthierbriefen der *erste* das in der Form und Durchführung vielleicht Vollendetste ist, was Paulus je geschrieben hat [3]: so zeigt der *zweite* eine Besorgniss und Aufgeregtheit, wie wir etwas Aehnliches sonst bei Paulus nirgend finden. In der That war es auch der grösste, der gefährlichste Kampf, den er je bestanden hat! Aber er hat ihn siegreich bestanden, und im Siegesgefühle, als er

---

1) Ueber diese zweite Reise des Apostels nach Korinth vgl. 1 Cor. 16, 7. 2 Cor. 1, 15. 16. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2. 2) Ueber den ersten uns verloren gegangenen Brief vgl. 1 Cor. 5. 9—11. 3) Man vgl. hierüber meinen Aufsatz: «Zur biblischen Societätsphilosophie» in den «Hermenien aus dem Gebiete der religiösen Speculation.» Giesen 1845 (Mainz 1850).

auf der Höhe seines Lebens stand, sehen wir ihn dann seinen *Römerbrief* (Ostern 58) von Korinth aus schreiben. Indessen scheint er sich damit, dass es ihm gelang, seinen Feind in Korinth niederzuwerfen, keineswegs begnügt zu haben. Denn theils war doch auch dieser Sieg nur ein vorläufiger, eine Unterdrückung, nicht aber eine vollständige Ausrottung der korinthischen Häresie; theils hatte er es ja in Ephesus, Kreta u. s. w. mit demselben Feind zu thun und er sah voraus, dass dieser Feind sich in Zukunft noch weit stärker erheben, er dann aber nicht mehr persönlich ihm entgegenzutreten im Stande sein werde [1]. Ausserdem war nicht blos von den Judaisten, sondern nun auch von den Gnostikern ein Angriff auf seine *Apostolicität* gemacht worden. Dieses musste ihn, wenn auch nicht für seine eigene Ehre — denn darauf kam es ihm nicht an — wohl aber für den bleibenden Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit besorgt machen. Gründe genug, um ihn zu veranlassen, schon sogleich, als er (um Pfingsten 58) nach Jerusalem kam, mit *Jacobus*, dem einzigen damals noch in Jerusalem anwesenden Apostel, über die weiterhin gegen diese Häresie zu ergreifenden Maassregeln nähere Rücksprache zu nehmen. Er scheint ihm die Vorgänge in Korinth und in den kleinasiatischen Gemeinden ausführlich erzählt, auch seine Briefe, namentlich die beiden an die Korinthier und den Römerbrief in Abschrift mitgetheilt und ihn dann aufgefordert zu haben, sich in einem, wohl zunächst nach *Korinth* abzusendenden, Briefe über die *Verwerflichkeit der gnostisch-anomistischen Irrlehre* auszusprechen, um so mehr, als die dortigen Häretiker sich namentlich auch auf (den essenisch-lebenden) Jacobus als eine ihrer Auctoritäten berufen hatten. Aus denselben Gründen scheint Paulus dann auch später (62) von Rom aus seinen Freund und Begleiter *Markus* zu Petrus nach Babylon geschickt und ihn wie vielleicht zu eben dieser Zeit auch *Judas* zu ihren Briefen aufgefordert zu haben. Durch diese Annahme nämlich erklärt sich sowohl der Gesammtinhalt aller dieser Briefe, als insbesondere auch der Umstand, dass sich darin die Judenapostel an *paulinische Gemeinden* richteten, sehr leicht und natürlich, während dadurch zugleich jeder Gedanke an einen *Zwist* der Judenapostel mit Paulus beseitigt wird. — Diesen Wünschen des Paulus scheint dann auch wirklich zuerst *Jacobus* entsprochen zu haben. Sein Brief (um 59 oder 60 verfasst) enthält zwar kein deutliches Bild von irgend

1) Apg. 20, 25—30.

einer Gemeinde; vielmehr war ja seine Bestimmung, ein *katholischer* Brief d. h. ein Rundschreiben für alle (griechisch-kleinasiatichen) Gemeinden zu sein. Allein am meisten scheinen doch dem Jacobus Zustände vorgeschwebt zu haben, wie wir sie uns nach den beiden Korinthierbriefen des Paulus in der *korinthischen Gemeinde* zu denken haben. Jacobus bestätigt darin, ohne seinen eigenthümlichen Standpunkt als Judenapostel zu verlassen, die Gesammtlehre von Paulus, namentlich inwiefern sie der gnostisch-anomistischen Irrlehre entgegentrat. Zugleich aber steht er nicht an, ein *Missverständniss*, welches der nach der entgegengesetzten Seite, nämlich gegen Judaisten gerichtete Römerbrief des Paulus allerdings leicht genug veranlassen konnte und welches auch in der That wohl schon damals die Gnostiker zu ihrer Bestreitung nicht sowohl des mosaisch-jüdischen, als vielmehr des Sittengesetzes überhaupt missbraucht haben mochten, mit nicht minder anerkennenswerther Entschiedenheit zurückzuweisen. So erhält nun Alles im Jacobusbriefe seine angemessene Deutung: Sein Auftreten gegen die Sünde und sein Drängen auf gute Werke [1]); seine Warnung vor allem Partheiwesen mit Halten auf gewisse Personen und Lieblosigkeit gegen Andere [2]); seine Abweisung jenes todten, werklosen Glaubens, den die Gnostiker für hinreichend erklärten [3]); seine Abmahnung gegen die Sucht, Lehrer werden und das Heil allein in die Erkenntniss, und zwar die menschliche, nicht die von oben kommende (ἡ ἄνωθεν σοφία), setzen zu wollen [4]); seine Erklärung, dass aller Streit und Zank aus fleischlichem Sinne stamme, dass es ein gefährliches (sich selbst vergötterndes) Selbstvertrauen gebe und man vielmehr Gott vertrauend und demüthig sein müsse [5]); seine Bemerkung, dass der Reichthum (nebst Habsucht u. s. w.) seine grossen Gefahren habe [6]); seine Ermahnung zur Geduld und zum Ausharren bis an's Ende [7]); endlich seine Ermahnungen zur Frömmigkeit überhaupt, nämlich dass man nicht schwören, für Kranke, wie überhaupt beten, seine Sünden bekennen, vor Irrthum und sündhaftem Leben sich hüten solle [8]). — Uebersicht man diesen Inhalt des Jacobusbriefes, so kann man nicht läugnen, dass er namentlich mit dem ersten Briefe des Paulus an die Korinthier sehr viele und oft überraschende Berührungspunkte hat. — Geht, so gefasst, aber aus dem Briefe des Jacobus unzwei-

1) Jac. c. 1. 2) Ib. 2, 1—9. 3) Ib. 2, 10—26. 4) Ib. c. 3. 5) Ib. c. 4. 6) Ib. 5, 1—6. 7) Ib. 5, 7—11. 8) Ib. 5, 12—20.

felhaft hervor, dass damals (59 oder 60) die gnostisch-anomistischen Bewegungen (στάσεις) in Korinth und anderswo noch keineswegs aufgehört hatten: so zeigt dann der erste Brief des röm. *Clemens an die Korinthier*, der bald nach dem Tode des Petrus und Paulus (64)[1], noch vor Jerusalems Zerstörung (70)[2], jedoch etwas verspätet wegen der Neronischen Verfolgung[3], auch noch bei Lebzeiten des Fortunatus[4], also wohl um 65 oder 66 n. Chr. geschrieben ward[5], dass auch um diese Zeit die schlechte Parthei in Korinth noch nicht aufgehört, sondern, wie es scheint, den Tod der Apostelfürsten benutzt hatte, um die von diesen und namentlich von Paulus eingesetzten Vorsteher (ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι) der Gemeinde zu beseitigen[6]. In dem, was Clemens über das Treiben dieser Parthei sagt und was er zu ihrer Bekämpfung vorbringt, lässt sich als deren Grundcharakter ganz unzweideutig der Gnosticismus erkennen. Denn nicht nur, dass ihr Clemens wiederholt in sehr starken Ausdrücken anomistische Sittenlosigkeit vorwirft[7]: auch in Betreff der materiellen Welt kommt er immer wieder, gewiss durch entgegengesetzte Behauptungen dazu veranlasst, auf deren Schöpfung durch Gott, und zwar gerade unter der Bezeichnung δημιουργός, sowie auf die Hervorhebung der Güte und Schönheit dieser Welt zurück[8]. Ebenso nennt er Gott den Herrn der Geister und zugleich den Herrn des Fleisches[9]. In Betreff Christi legt er offenbar aus gleichem Grunde den hauptsächlichsten Nachdruck darauf, dass derselbe wesentlich von den Engeln unterschieden, jener nämlich der Sohn, diese nur die Geschöpfe und Diener Gottes seien, dann auch, dass er Fleisch angenommen und für uns gelitten habe[10]. Der Glaube an ihn und damit zugleich die in Werken zu erweisende Liebe ist es, wodurch der Mensch erlöst

1) Clem. 1 Cor. 5. 1 ff. 2) Ib. 41, 2. 3) Ib. 1, 4. 4) Ib. 59, 1. cf. 1 Cor. 16, 17. 5) Gegen die angeführten ganz unzweideutigen Angaben des Briefes selbst, mit denen Tertullian de praescr. haer. c. 32. harmonirt, können nicht die, allem Anschein nach blos auf einem Missverständnisse (besonders der Stelle c. 47., wo die erst seit dreizehn oder vierzehn Jahren gegründete Kirche zu Korinth sonderbarer Weise, aber gewiss wohl nur mit Rücksicht auf den kurz vorher angezogenen paulinischen Ausdruck ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου (Phil 4, 15.) ἀρχαία heisst) beruhenden Nachrichten sogar schon des Irenäus (adv. haer. 3, 3, 3) und noch viel weniger die des Eus. h. e. 3, 2. 13. 14. 31. etwas verschlagen. Vgl. *Hefele*, Patr. Apost. Op. ed. 3. Tub. 1847 prol. p. XXXVI. und im Freib. K. Lex. Bd. 2 S. 680 ff. 6) Clem. 1 Cor. 44, 3. cf. 2, 7. 3, 3. 14, 2 46, 5 ff. 47, 7. 51, 2. 54, 2 etc. 7) Ib. 45, 5. 12. 57, 1. cf. 13, 1. 2 35, 8. 39, 1 ff. etc. 8) Ib. 2, 4. 19, 2. 20, 13. 26, 1. 33, 5. 35, 5. 38, 7 ff. 9) Ib. 58, 1. 10) Ib 16, 1 ff. 21, 6. 34, 7. 42, 1.

und gerechtfertigt wird[1]). Endlich aber ist es ganz besonders die Auferstehung des Fleisches, an die Alle glauben sollen und die um so weniger abzuleugnen ist, als sie in vielen Beispielen aus der Natur, so namentlich auch in dem alle fünfhundert Jahre aus seiner Asche wieder auflebenden Vogel Phönix ihre Analogien hat[2]). In mehreren Ausdrücken scheint Clemens auch auf den Sprachgebrauch der Gnostiker angespielt zu haben. So spricht er nicht nur von einer *ἀθάνατος γνῶσις*[3]), sondern auch von den *βαθῆ τῆς θείας γνώσεως*[4]), und ein anderes Mal von einem Verschlungenwerden (*βυθισθῆναι*) Pharao's und seines Heeres durch das Meer[5]). — Wenn er ferner in der Stelle des ersten paulinischen Korinthierbriefes, wo die Rede von Paulus, Kephas und Apollos ist[6]), unter Kephas keinen Andern, als den Apostel Petrus selbst versteht: so hat er damit das, was Paulus an dieser Stelle gesagt, vollkommen richtig verstanden; aber gewiss meinte er nicht, dass nun auch *οἱ τοῦ Κηφᾶ*[7]) wirkliche Petriner, und *οἱ τοῦ Χριστοῦ*[8]) wirkliche apostolische Christen gewesen seien. Denn offenbar hatte sich *lügenhafter* Weise die häretische Parthei diese beiden Namen beigelegt. Zugleich sind die häufigen Anspielungen des Clemens auf den Jacobusbrief gerade in diesem Schreiben an die Korinthier wohl als ein Beweis anzusehen, dass auch er den Jacobusbrief als vorzugsweise an die Gemeinde zu Korinth gerichtet betrachtet hat. Wenn er ausserdem auch noch sehr häufig auf den Hebräerbrief anspielt, so hatte dieser zwar zunächst gar nichts mit der Gemeinde zu Korinth zu thun; aber auch er sprach sich, wie wir später sehen werden, gegen gnostische Lehren (freilich etwas anderer Art, als die korinthischen) aus und konnte hier desshalb füglich von Clemens benutzt werden. — Endlich liefert der Brief des Clemens den Beweis, dass trotz aller Anstrengungen der Apostel der anomistische Gnosticiscismus in Korinth so wenig als in Kleinasien ausgerottet werden konnte. Eben dieses bestätigt auch noch folgende Erscheinung.

5) *Die gnostische Sekte zu Philippi* hatte um das Jahr 62, als Paulus seinen Brief dorthin schrieb, noch genau denselben Charakter, den die korinthische Sekte schon in den Jahren 56—58 gehabt hatte. Der Abstammung nach Juden und Hebräer[9]), auf die Beschneidung und anderes äusserlich Gesetzliche viel haltend[10]) und

1) Ib. 32, 17. 49. 1 ff. 2) Ib. c. 24. 25. cf. Tac. Ann. 6, 28. 3) Ib. 36, 7 4) Ib. 40. 1. 5) Ib 51, 6. (Exod. 14, 26 ff. LXX sagt dafür ἐπικαλύπτειν und καλύπτειν). 6) 1 Cor. 3, 22. 7) Cf. 1 Cor. 1, 12. 8) Ib. 9) Phil. 3, 4. 5. 10) Phil. 3, 3. 5. 6. 9.

dagegen Paulus in jeder Weise herabsetzend [1]), konnte auch sie leicht für judaistisch angesehen werden. Allein so harte Ausdrücke, wie: «Hunde,» «arge Arbeiter,» «Verschneidung» (statt Beschneidung) [2]) braucht Paulus sonst gegen Judaisten nicht. Ausserdem hatte sie auch, wie es scheint, gnostische Lehren über Christus und die Auferstehung [3]); jedenfalls war sie eine Feindin des Kreuzes Christi [4]), und, was besonders charakteristisch ist, in ihren sittlichen Grundsätzen war sie *anomistisch* [5]). Ihr Einfluss in der christlichen Gemeinde zu Philippi scheint jedoch nur gering gewesen zu sein.

6) So ist es denn eine und dieselbe gnostische Sekte gewesen, welche seit etwa der Mitte des ersten Jahrhunderts, höchst wahrscheinlich im nächsten Anschluss an eine andere, noch ältere gnostische Sekte, wenigstens zwanzig Jahre hindurch beinahe in allen apostolischen Kirchen Kleinasiens und Griechenlands ihr Unwesen trieb. Von ihren theoretischen Lehren erhalten wir im Allgemeinen nur wenige Andeutungen, was seinen Hauptgrund wohl darin gehabt hat, dass sie, ebenso wie die pythagoreisch-essenische, die jüdisch-kabbalistische u. v. a. Schulen dieser Zeit, sich in *ein geheimnissvolles Dunkel* zu hüllen suchte, wozu sie gleich der simonisch-samaritanischen noch einen ganz besondern Grund in ihren sittlichen Ausschweifungen hatte. Diese ihre praktischen Lehren und deren Bethätigung im Leben selbst, welche ihrer Natur nach viel deutlicher ans Licht treten mussten, wurden nicht nur von den Aposteln vor Allem bemerklich gemacht, sondern legten auch eine Vergleichung der genannten Häretiker mit den heidnischen Epikureern so nahe, dass Paulus letztere beinahe mit denselben Worten, wie jene, schildern konnte [6]). Dennoch waren sie so wenig eigentliche Heiden, als sie, ungeachtet ihrer Abstammung, in der That noch Juden waren. Vielmehr zeigt ihr Auftreten nur in christlichen Gemeinden, ihre Lehre von Christus, vom heiligen Geist, von der Auferstehung, von der Taufe u. s. w., dass sie sich ohne Zweifel selbst für Christen hielten und auch von uns zu diesen gerechnet werden müssen. Ja, obwohl sie in sittlicher Beziehung um nichts besser waren, als die Anhänger Simons, waren sie doch in ihrer theoretisch-dogmatischen Lehre dem apostolischen Christenthum dadurch gewissermaassen um einen Schritt näher gerückt, dass sie nicht mehr in Simon, Menander u. s. w., sondern bereits *aus-*

---

1) Phil. 3, 4. 2) Phil. 3, 2. 3) Phil. 3, 10. cf. 21. 4) Phil. 3, 18. 5) Phil. 3, 19. 6) Vgl. Röm. 1, 18. ff.

schliesslich in Christus die Menschwerdung ihres *Logos* erblickten, wenn anders die Annahme auch dieses Begriffes, wie alles Frühere und Spätere nicht bezweifeln lässt, ihnen beigelegt werden muss.

§. 41.

Die dritte Form: die Lehre Cerinths und der Ebionitismus.

1) Von dem *Leben Cerinths* erhalten wir erst ziemlich spät etwas genauere Nachrichten und auch diese entbehren grösstentheils aller historischen Sicherheit. Dass er von Geburt ein Jude war, lässt sein System nicht bezweifeln. Theodoret gibt an, er habe sich zuerst geraume Zeit in Alexandrien aufgehalten, dort sich mit Philosophie beschäftigend[1]). Dies hat Alles für sich. Dann berichtet aber Epiphanius, er sei (schon um 40) nach Palästina gekommen, Christ und zwar Judaist geworden und hierauf in allen judaistischen Bewegungen von der Bekehrung des Hauptmannes Cornelius[2]) an, zu Antiochien, Jerusalem, Cäsarea, in Galatien und anderswo, bis zu den gegen Paulus (um Pfingsten 58) erregten tumultuarischen Auftritten im Tempel[3]) ein Haupträdelsführer gewesen[4]). Das ist jedoch eine chronologische und psychologische Unmöglichkeit, zu deren Aufstellung Epiphanius, wie wir später sehen werden, nur durch einen irrigen exegetischen Rückschluss gekommen ist. Denn erstlich hat Cerinth nach der Angabe des Irenäus oder vielmehr des Polykarpus, welcher letztere noch fast ein Zeitgenosse desselben war, erst einer weit späteren Zeit und auch, so viel man sieht, blos Asien, d. h. Kleinasien und namentlich Ephesus, angehört[5]). Sodann ist es ganz undenkbar, dass ein in alexandrinischer Religionsphilosophie gebildeter Mann, was Cerinth seinem gnostischen System nach offenbar war, ein gewöhnlicher Judaist hätte werden können. Denn der Judaismus ist das direkte Gegentheil des Gnosticismus und seine Quelle ist der jüdische Pharisäismus gewesen[6]). Cerinth aber gehörte nach Allem, was wir von ihm wissen, den Gnostikern an, wenngleich sein System und noch weit mehr das aus diesem abgeleitete ebionitische System allerdings, wie wir sehen werden, viele judaistische Elemente in sich aufnahm. Weit sicherer und mit Grund nicht zu bezweifeln ist, was Irenäus, sich auf Polykarp berufend, erzählt: Einst sei mit ihm der Apostel Johannes zu Ephesus in einem Bade-

1) Theodor. haer. fab. 2, 3. 2) Apg. 11, 1—3. 3) Apg. 21, 27. 4) Epiph. haer. 28, 1. 5) Iren. adv. haer. 1, 26. cf. 3, 3, 4. 6) Apg. 15, 5.

hause zusammengetroffen, habe jedoch auf diese Kunde hin das Haus augenblicklich wieder verlassen, mit den Worten: Er fürchte, dasselbe möge einfallen, weil Cerinth, der Feind der Wahrheit, darin sei [1]). Zwar hat man die Thatsächlichkeit auch dieser Erzählung bezweifeln wollen, da Epiphanius [2]) genau dasselbe von Ebion erzähle [3]). Allein die gute Quelle, woraus Irenäus hier schöpfte, seine anderweitige Zuverlässigkeit, und dagegen die höchst unkritische Berichterstattung des Epiphanius lassen eine solche Gleichstellung beider Erzählungen nicht zu. Ist nun aber diese Erzählung des Polykarpus richtig, so musste Cerinth damals sein System schon aufgestellt haben, weil sonst Johannes sich nicht so stark gegen ihn erklärt haben würde. Ferner gibt aber Irenäus noch an, Johannes habe sein Evangelium dem Irrthume entgegengestellt, welcher durch Cerinth und noch viel früher (multo prius) durch die sogenannten Nikolaiten, einen Auswuchs (*ἀπόσπασμα*, vulsio) der fälschlich sogenannten Gnosis, unter die Menschen ausgestreut worden sei [4]). Hieraus ist wohl zu folgern, dass Cerinth erst auftrat, nachdem Johannes die kleinasiatischen Gnostiker in seiner Apokalypse (69) bereits Nikolaiten genannt hatte. In der That scheint Cerinth erst längere Zeit *nach* Abfassung der Apokalypse sein System aufgestellt und früher sogar dem Inhalt der Apokalypse auf eine Weise zugestimmt zu haben, dass damals zwischen ihm und Johannes ein solcher Gegensatz, wie später, noch gar nicht bestanden haben kann. Dieses wenigstens müssten wir gewiss annehmen, wenn irgend etwas an dem Bericht sein sollte, den der römische Presbyter Cajus (um 217) und der alexandrinische Bischof Dionysius (um 240) über die Lehre Cerinths vom tausendjährigen Reiche mittheilen [5]). Denn dann wäre, die Aechtheit der johanneischen Apokalypse vorausgesetzt, Cerinths Abhängigkeit davon ausser allen Zweifel gestellt, da das Umgekehrte, dass Johannes sich die Lehren und Worte Cerinths angeeignet habe, niemand wird behaupten wollen. Nun sagt freilich der etwas ältere Irenäus (st. 202) davon, dass Cerinth Chiliast gewesen sei, kein Wort. Allein Irenäus war selbst Chiliast, und zwar hauptsächlich auf Grund der Apokalypse [6]). Daher könnte er die gleichfalls johanneisch-chiliastischen Lehren Cerinths anders gedeutet und nicht geradezu für häretisch gehalten haben. Daher kann das

---

1) Iren. adv. haer. 3, 3, 4. cf. Eus. h. e. 3, 28. 4, 14. 2) Epiph. haer. 30. p. 148 ed. Petav. 3) Vgl. *Stieren* zu Iren. l. l. 4) Iren. adv. haer. 3, 11, 1. 5) Eus. h. e. 3, 28. 7, 25. cf. Theodoret haer. fab. 2, 3. 6) Iren. adv. haer. 5, 25—36. Vgl. *Möhler's* Patrologie, S. 392, ff.

Stillschweigen des Irenäus keinen Gegenbeweis geben, aus dem folgte, dass Cerinth nicht die Lehren der johanneischen Apokalypse gebilligt habe, und wir hätten dann wohl das Recht anzunehmen, dass Cerinth zur Zeit ihrer Abfassung noch ein jüngerer Mann gewesen sein dürfte. Indessen ist dieser Schluss aus mehreren Gründen mehr als unsicher. Denn einmal gab es damals und schon früher unter den Juden auch sonst vielfach Chiliasmus (vgl. §. 18, 4. 7.) und Cerinth könnte Chiliast gewesen sein, ohne je etwas von der Apokalypse des Johannes gehört oder gesehen zu haben. Ja es könnte Johannes die Absicht gehabt haben, seinen *geistigen* Chiliasmus — denn das ist er, trotz aller Herabsetzungen des Cajus u. s. w. — dem *fleischlichen* Chiliasmus Cerinths entgegenzustellen. Zwar wird sich diese Vermuthung im Folgenden als höchst unwahrscheinlich zeigen; wir müssen sie aber vorerst als möglich zugeben. Sodann sind die Quellen der Alten über Alles, was die johanneische Apokalypse, ihren Verfasser, ihre Orthodoxie, die Zeit ihrer Abfassung u. s. w. betrifft, überaus schwankend; ja es ist keine Frage, dass sie, (und, wie es scheint, selbst Irenäus) hierüber nur schlecht berichtet gewesen sind. Insbesondere aber gilt dieses von den erwähnten Angaben des Cajus und Dionysius, worauf wir später ausführlicher zurückkommen werden. Darum möchte es also sehr bedenklich sein, das Zeitalter Cerinths durch das der Apokalypse irgendwie bestimmen zu wollen. Jedoch ist es auch abgesehen davon mehr als wahrscheinlich, dass Cerinth erst in verhältnissmässig *später* Zeit, d. h. wohl nicht vor den siebenziger oder achtziger Jahren des ersten Jahrhunderts, als Häretiker aufgetreten ist. Denn dahin führt erstlich die obige Angabe des Irenäus, dass das Johannesevangelium gegen die Nikolaiten und den *weit späteren* Cerinth gerichtet gewesen sei. Sodann spricht dafür, was wir über die Zeit, zwar nicht der Abfassung, wohl aber der Veröffentlichung des Johannesevangeliums wissen. Nach der Angabe des Irenäus nämlich lebte Johannes zu Ephesus bis zu den Zeiten Trajans (um 100) [1]). Dies steht vollkommen fest, da der Gewährsmann des Irenäus hierfür unter Andern der noch apostolische Polykarpus, Bischof von Smyrna, war [2]), ferner wohl auch die Töchter des Diacons Philippus zu Hierapolis, die sehr lange lebten, dies bezeugt hatten, und ausserdem Polykrates, der Bischof von Ephesus zur Zeit

1) Iren. adv. haer. 2, 22, 5. 3, 3, 4. bei Eus. h. e. 3, 23 cf. 5, 30, 3. und bei Eus. h. e. 3, 18. Ebenso Hieron. de vir. ill. c. 9. u. s. w. 2) Iren. adv. h. 3, 3, 4.

des Papstes Victor (um 190), also ein Zeitgenosse des Irenäus, gewissermaassen officiell erklärte, dass Johannes zu Ephesus begraben liege [1]. Nun geht aber aus den Schlussversen des Johannesevangeliums mit Sicherheit hervor, dass dasselbe erst *nach* dem Tode des Johannes von den Vorstehern der ephesinischen Kirche veröffentlicht ward [2]. Daher ist wenigstens zu vermuthen, dass Cerinth, gegen den es gerichtet war, um diese Zeit noch gelebt habe. Drittens sind es hauptsächlich Cerinths Bemühungen gewesen, durch die, wie wir später sehen werden, der Ebionitismus ins Leben gerufen oder wenigstens vorbereitet und angebahnt wurde. Der Ebionitismus aber ist allem Anschein nach erst um 108 n. Chr. entstanden oder wenigstens erst jetzt förmlich als Häresie aufgetreten [3]. Daher wird Cerinth, wenn er diesen Zeitpunkt auch nicht mehr erlebt hat [4], doch nicht gar viel früher gestorben sein. Freilich ist auch dieser Punkt sehr ungewiss. Denn einmal wird der Ebionitismus von vielen Alten bedeutend weiter, nämlich sogar bis in den Anfang der apostolischen Zeit zurückdatirt; sodann aber lässt sich auch das Nähere, wie sich Cerinth an dessen Stiftung betheiligt habe, historisch durchaus nicht mehr nachweisen. Da Cerinth in Kleinasien lebte, der Ebionitismus aber zuerst in Palästina aufkam, so ist an eine persönliche Betheiligung Cerinths dabei schwerlich zu denken. Auch wird uns nirgend etwas dieser Art berichtet, vielmehr ist das Gewöhnliche, Mittelspersonen, die nur leider ebenfalls sehr problematisch sind, nämlich Ebion oder auch Ebion und Elxai, hierfür thätig sein zu lassen; und eine derartige Annahme ist allerdings um so nöthiger, als sich der ebionitische Lehrbegriff von dem cerinthischen in mehreren Hauptpunkten entfernte. Ebenso scheint auch die schriftstellerische Thätigkeit Cerinths keineswegs sehr bedeutend gewesen zu sein. Die einzige Schrift nämlich, die ihm ziemlich allgemein beigelegt wird, ist ein *Evangelium*. Ob dieses aber, wie Irenäus vielleicht mit Bezug auf ihn sagen will, blos die Bevorzugung des Marcusevangeliums war, indem er daraus die Trennung Jesu von Christus und die Impassibilität Christi ableiten zu können glaubte [5], oder aber, wie Epiphanius und Philastrius zu verstehen geben, ein von ihm umgeändertes Matthäusevangelium

---

1) Vgl. Eus. h. e. 3. 31. 5. 24. Noch jetzt heisst Ephesus *Ayasuluk*, d. h. Ἅγιος Θεόλογος, weil Johannes die Hauptkirche von Ephesus geweiht war. cf. Procop. Aedif. 5, 1. Anna Comnena p. 319. 2) Vgl. unten §. 45, 3. 3) Chron. Pasch. ad ann. Trajani 8. cf Eus. 3, 32. S. unten. 4) Tert. de praescr. 48. Epiph. haer. 28, 1. 5) Iren. 3, 11, 7. — (Der Name Cerinths wird hier nicht genannt).

unter dem Titel Hebräerevangelium (καθ' Ἑβραίους): darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Denn Epiphanius [1]) und Philastrius [2]) sagen ausdrücklich nur, dass seine Anhänger, die Cerinthianer und Ebioniten (wie auch die Nazaräer) das letztgenannte Evangelium brauchten; und an einer andern Stelle sagt Epiphanius nur allgemein, Cerinth habe ein eigenes Evangelium verfasst [3]). Hieronymus aber weiss, dass Cerinth, Saturninus und Karpokrates die Evangelien zerstückelt haben (evangelia laniaverunt) [4]). Dazu kommt noch die grosse Schwierigkeit, welche die Beschaffenheit des Hebräerevangeliums den Exegeten stets gemacht hat und noch macht. So müssen wir nun also die Eigenthümlichkeit dieses cerinthischen Evangeliums vor der Hand dahin gestellt sein lassen, wenngleich wir wohl als gewiss anzunehmen haben, dass er darin seinem System, wie auch immer, einen Ausdruck gegeben hat. — Noch viel fraglicher steht es mit der *Apokalypse*, die ihm Cajus und Dionysius beilegen wollten. — Nichtsdestoweniger ist es nach den Angaben aller alten Kirchenschriftsteller unzweifelhaft, dass die Einwirkung Cerinths eine sehr grosse gewesen ist und dazu hat ohne Zweifel die völlige Umgestaltung, die er durch sein System mit dem Gnosticismus vornahm, das Meiste beigetragen. Wir legen dasselbe nach den Mittheilungen des Irenäus u. A. vor, indem wir nur noch bemerken, dass eine Art Commentar dazu das System *Valentin's* ist, weil dieser, wie wir später sehen werden, der Fortsetzer des von Cerinth Angefangenen war.

2) *Der cerinthische Lehrbegriff.* Es gibt einen höchsten oder ersten Gott. Er ist das an sich Seiende oder die über Allem erhabene Urmacht (principalitas, quae est super universa) [5]). Daher kann er auch mit seinem Gegensatze, der Materie, nicht in unmittelbare Verbindung treten. Aus dem höchsten Gott aber emaniren untergeordnete Kräfte (δυνάμεις und ἄγγελοι) [6]), und sie sind es, die als Mittelwesen zwischen Gott und der Materie stehen. — Da Cerinth hierin mit allen Gnostikern übereinstimmt, so wird er auch mit allen seinen Vorgängern und Nachfolgern die Eintheilung in acht (oder sieben) *obere* und dreissig *untere* Aeonen gehabt haben. Dagegen wich er von seinen Vorgängern oder wenigstens von Simon dem Magier in Betreff der Namen, die er den obern Aeonen gab, mehrfach ab. Unbedeutend ist, dass er

1) Epiph. haer. 28, 4. 30, 5. 2) Philastr. c. 36. 3) Epiph. haer. 51, 51. 4) Hieron. adv. Lucif. Op. IV. 2. p. 304. ed. Martianay. 5) Iren. adv. haer. 1, 26, 1. 6) Theodor. haer. fab, 2, 3.

den von Simon als Logos oder Phone bezeichneten Aeon *Christus* nannte; wichtiger aber, dass er diesen, nach dem Vorgang des apostolischen Christenthums wie auch Philons, nur als *Sohn*, nicht, wie Simon, auch noch als *Vater* bezeichnete, und ebenso, dass er *Vater* und *Sohn*, wie Irenäus zu verstehen gibt, als zwei verschiedene göttliche Persönlichkeiten streng aus einander hielt. Ob er aber unter dem Vater den höchsten Gott selber verstand, wie es nach Irenäus scheinen kann, möchte doch nicht so ausgemacht sein. Denn theils macht die gnostische Aeonenlehre an sich eine andere Deutung viel wahrscheinlicher, theils bestätigt es der Sprachgebrauch Valentins, dass nach Cerinths Auffassungsweise der höchste Gott und der Vater wohl noch unterschieden wurden. Wurde von Valentin nämlich (ebenso wie in der Kabbalah) mit dem höchsten Gott dessen oberster Ausfluss, die Syzygie oder vielmehr Androgyne *Bythos-Ennoia* (nach Simon Bythos-Sige) als Eins genommen: so hiess ihm dann erst der zweite Ausfluss, *Nous-Aletheia* (nach Simon *Nous-Epinoia*) *Vater*, und dessen Sohn war nach ihm der *Logos*. Dagegen nannte er den höchsten Gott nicht den Vater, sondern den *Vorvater* (προπατώρ) des Logos [1]). Aehnlich möchte wohl auch schon Cerinth den Nous als Vater gefasst haben, indem er so die apostolisch-christlichen Ausdrücke besser in sein System aufnehmen konnte, als Simon, der erst den Logos als Vater bezeichnet hatte. Eine fernere Abweichung von dem Sprachgebrauche Simons (nebst Rückkehr zur philonischen Ausdrucksweise?) scheint dann bei Cerinth darin bestanden zu haben, dass er den λόγος oder χριστός als identisch mit dem πνεῦμα ἅγιον fasste, wenigstens letzteres nicht als eigenen Aeon bezeichnete. Doch wird er gewiss auch seinem Logos einen Gegensatz beigegeben haben, und möglich ist es, dass er dafür die simonischen Namen *Ennoia* oder *Sophia* beibehielt, während Valentin die Zoe zur Gehülfin des Logos machte. — Noch bedeutender waren die Abweichungen Cerinths vom simonischen System in Betreff der untern Aeonen. Zwar nahm er übereinstimmend mit Simon an, dass der Weltbildner (δημιουργός) mit seinen Engeln unterhalb nicht blos des höchsten Gottes, sondern auch des Aeons Christus, wie überhaupt aller höheren Aeonen stehend zu denken sei. Daher sagt Irenäus, nach Cerinth sei die Weltbildung erfolgt durch eine Kraft (virtus), welche von dem höchsten, über Alles erhabenen Gotte sehr weit getrennt und entfernt sei, ja ihn gar

1) Vgl. Iren. adv. haer. 1, 1, 1.

nicht kenne (ignorans Deum)[1]). Dies erklärt Epiphanius gewiss richtig so, dass nach Cerinth die Welt durch die Engel gebildet worden sei[2]) und dabei versteht sich nach der Analogie der früheren und späteren gnostischen Systeme von selbst, dass das Haupt dieser Engel der Demiurg war. Dagegen unterschied sich Cerinth darin wesentlich von Simon, dass er den Demiurgen keineswegs als einen abgefallenen Engel und somit als sittlich böse, sondern nur, besonders in Bezug auf die Erkenntniss, als schwächer, wie die über ihm stehenden Aeonen betrachtet wissen wollte. Hieraus erklärt sich des Irenäus Angabe, dass nach Cerinth der Weltschöpfer Gott nicht gekannt habe (ignorans Deum); und ebenso des Epiphanius Angabe, dass Cerinth theilweise (*ἀπὸ μέρους*) dem Judenthum (dem mosaischen Gesetz) noch angehangen, namentlich die noch fortdauernde Nothwendigkeit der Beschneidung gelehrt und darum auch den Apostel Paulus verworfen habe[3]). Beides hing aufs Innigste zusammen: War der Weltschöpfer gut, so war auch sein Gesetz gut — und umgekehrt, war das mosaische Gesetz gut, so konnten auch die weltbildenden Engel, die dasselbe auf dem Sinai gegeben hatten, nicht anders wie gut sein. Indem er dann aber sagte, diese Engel und ihr Haupt, der Demiurg, hätten den höchsten Gott noch nicht gekannt, konnte er hiermit zur Unterscheidung eines ächten und eines unächten Judenthums gelangen, in einem ähnlichen, aber doch auch wieder ganz anderen Sinne, wie die Apostel einen solchen Unterschied gemacht hatten. — Verfolgte dann aber Cerinth diesen Punkt weiter, so konnte er auch die Materie, womit der Demiurg und seine Engel, sie zur Welt bildend, in Verbindung traten, nicht mehr für eigentlich böse halten, Vielmehr konnte er den Gegensatz, worin ihm ebenso, wie seinen Vorgängern, Gott nebst allem Geistigen zur Materie stand, nur noch darin setzten, dass er ähnlich, wie die Stoiker, Gott und den Geist als das *Thätige*, die Materie aber als das *Leidende* betrachtete. So aber liess sich dann auch denken, dass nicht nur die weltbildenden und gesetzgebenden Engel, sondern selbst auch die höheren Aeonen mit der Materie in Verbindung treten konnten, ohne dadurch verunreinigt und selbst auch innerlich böse zu werden. Ferner entstand hiernach auch das Böse nicht aus der Materie als solcher, sondern nur aus einer unordentlichen Begierlichkeit der Menschenseelen und der Dämonen nach der Materie, nebst Abwendung von Gott und dem höhern

1) Iren. adv. haer. 1, 26, 1. 2) Epiph. haer. 28, 1. 3) Ib. 28, 1. 2. cf. 5. 8.

Geistigen. War dagegen eine Menschenseele gut und in ihrem Bestreben nach Oben gerichtet, so konnte sich recht wohl selbst auch ein höherer Aeon mit ihr verbinden. Dies aber war vor Allen (oder ausschliesslich) bei Jesus Christus der Fall. — Hierüber nun lehrte er, *Jesus* und *Christus* unterscheidend: Jesus sei nicht der Sohn einer Jungfrau; denn das sei ganz unmöglich. Vielmehr sei er der Sohn von Joseph und Maria, ähnlich wie alle andern Menschen auch[1]). Dennoch sei er, wie Irenäus angibt, durch Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit (justitia, prudentia, sapientia — vielleicht mit Rücksicht auf Leib, Seele und Geist), oder wie Theodoret sagt, durch Mässigung, Gerechtigkeit und alle übrigen Tugenden (σωφροσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς) über die (d. h. wohl *alle* anderen) Menschen erhaben gewesen (plus potuisse — ab hominibus, διαπρέψαι)[2]). Nach der Taufe aber sei auf ihn von der Macht, die über Alles ist (ab ea principalitate, quae est super omnia) Christus in Gestalt einer Taube herabgestiegen[3]) — (woraus folgt, dass der Aeon Christus und der heilige Geist dem Cerinth identisch waren). Von diesem Augenblicke an (tunc, τηνικαῦτα) habe er den bis dahin unbekannten Gott (θεόν nach Theodoret, Patrem nach Irenäus — erkannt und) verkündigt (annuntiasse, κηρύξαι) und Wunder gethan (virtutes perfecisse, ἐπιτελέσαι θαυματουργίας)[4]). Am Ende jedoch habe sich Christus von Jesus wieder fortgehoben (revolasse) und Jesus (allein) habe gelitten und sei wieder auferstanden[5]). — Mit dieser Lehre von der Auferstehung Jesu, wodurch sich Cerinth wesentlich von allen früheren Gnostikern unterschied, scheint dann auch seine Lehre von der einstigen Auferstehung aller anderen Gerechten und vom tausendjährigen Reiche in Verbindung gestanden zu haben. Hierüber berichten zwar Irenäus und Epiphanius nichts; indessen liegt sie im Systeme, und wenn wir den Angaben des Cajus und des Dionysius von Alexandrien, denen Theodoret beistimmt, glauben, so hatte sie bei Cerinth eine sehr roh-sinnliche Gestalt angenommen. Dennoch ist es die Frage, wie viel hier in der That auf Cerinth kommt und wie viel ihm nur desshalb beigelegt ist, weil man ihn für den Verfasser der Apokalypse hielt. Nach Cajus nämlich, der ein entschiedener Gegner nicht nur alles Chiliasmus, sondern ganz besonders auch der johanneischen Apokalypse war, soll Cerinth gelehrt haben: Nach der Auferstehung werde das Reich Christi

---

1) Iren. l. l. 2) Iren. l. l. Theod. l. l. 3) Ib. 4) Ib. 5) Iren. l. l.

auf Erden sein und die Menschen werden dann wieder dem Fleische nach (τὴν σάρκα) zu Jerusalem lebend den Begierden und Vergnügungen (ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς) fröhnen und — wie dieser Feind der Schriften Gottes in der Absicht, seine Irrlehre annehmlich zu machen (θέλων πλανᾶν), sage, — tausend Jahre hindurch Hochzeit feiern (ἐν γάμῳ ἑορτῆς γίνεσθαι)[1]. — Da diese Worte offenbar nichts, als eine grobsinnliche und gewiss von Cajus selbst herrührende Ausdeutung unserer johanneischen Apokalypse sind: so ist aus dieser Angabe, wenn sie zu ihrem Grunde eine Ueberlieferung hat, nichts weiter zu entnehmen, als dass Cerinth ein Chiliast im Sinne der Apokalypse gewesen ist. Schlimmer scheint, was Dionysius hierüber sagt. Nachdem er wie aus älterer Ueberlieferung (ὡς ἐκ τῆς ἀνέκαθεν παραδόσεως) berichtet hat, Cerinth, der Stifter der nach ihm benannten Häresie, habe seinem eigenen Machwerke (τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι, nämlich der Apokalypse) einen glaubwürdigen Namen hinzufügen (ἐπιφημίσαι) wollen, fährt er, diese Sage weiter mittheilend, fort: Denn das sei die Behauptung (δόγμα) seiner Lehre, es werde das Reich Christi ein irdisches sein; und da er ein Liebhaber des Leiblichen (φιλοσώματος) und sehr fleischlich (πάνυ σαρκικός) war, so habe er Sättigungen (πλησμοναί) des Leibes und des Unterleiblichen (γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα) erträumt. Denn, wornach er selbst verlangte, dies, lehrte er, werde dann stattfinden. Gesättigt nämlich würden dann die Menschen durch Speisen, Getränke und Geschlechtsgenuss, oder, wie er dieses anständiger (εὐφημότερον) glaubte bezeichnen zu können, durch Festtage, Brandopfer (θυσίαις) und Schlachtopfer (ἱερείων σφαγαῖς)[2]. An einer anderen Stelle bei Eusebius[3] aber bezeichnet derselbe Dionysius die vorhin erwähnte Angabe, Cerinth sei der Verfasser der Apokalypse gewesen, viel bestimmter als etwas, das blos Einige (τινές) gesagt hätten; er selber dagegen wolle keineswegs leugnen, dass sie das Werk eines Johannes und ein heiliges Buch sei. Ob nun die τινές, welche nach dem allgemeinen Urtheile der Kirche sich in Betreff der Apokalypse geirrt haben, nicht auch rücksichtlich der Unsittlichkeit des Cerinth — wenigstens insoweit, als sie bei ihm grundsätzlich gewesen sein soll — falsch berichtet waren, müssen wir dahin gestellt sein lassen. So viel sich aber aus seiner Lehre überhaupt ersehen lässt, hat er keineswegs, wie die übrigen Gnostiker, das Sittengesetz verworfen;

1) Eus. h. e. 3, 28. 2) Eus. ib. 3) Eus. h. e. 7, 25.

freilich aber hat er sich darüber auch nicht apostolisch-christlich, sondern beinahe judaistisch ausgesprochen. — Nehmen wir nun, um das *Prinzip* ausfindig zu machen, woraus die Aenderungen hervorgingen, welche Cerinth an der von ihm vorgefundenen Gnosis vornahm, Alles zusammen, was von den Kirchenvätern über seine Lehre berichtet wird: so scheint — freilich im Widerspruche mit den zuletzt erwähnten, aber jedenfalls durch Missverständnisse entstellten Angaben — gerade die *tiefe Unsittlichkeit* der bisherigen gnostischen Schulen, welche unverkennbar mit dem entschiedenen *Dualismus* ihres Systemes im nächsten Zusammenhange stand, den Cerinth zuerst bedenklich gemacht und ihn veranlasst zu haben, einen sittlich gereinigteren, dann aber auch nothwendig mehr *idealistischen* Gnosticismus aufzustellen. Er wollte die Grundlage des älteren Systemes festhalten, und insofern war er allerdings noch himmelweit von der richtigen Erfassung der christlich-apostolischen Lehre entfernt. Nichts desto weniger aber hatten, wie es scheint, die ergreifenden Worte, wodurch die Apostel im Anschlusse an die Lehre Christi auf das in jedes Menschen Brust schlummernde Sittengesetz hingewiesen hatten, verbunden mit alten Erinnerungen noch aus dem Judenthum herüber, einen tiefen Eindruck auf Cerinth gemacht, und er beschloss in diesem Punkte, wenn nicht ganz, so doch der Hauptsache nach, sich der apostolischen Lehre anzuschliessen. Oder auch: Er sah, dass die apostolische Lehre, gerade ihrer Sittlichkeit wegen, allgemein durchdrang. Um nun doch die Hauptsache an dem ihm liebgewordenen gnostischen Systeme zu retten, änderte er daran, was ihm nicht wesentlich zu demselben zu gehören schien und — er machte dadurch seine Irrlehre nur um so gefährlicher! Denn je mehr Wahrheit ein Irrthum hat, um so leichter verführt er. Insbesondere aber konnte Cerinth hoffen, auf solche Weise eine sehr bedeutende Parthei oder vielmehr zwei Partheien für sich zu gewinnen. Denn erstlich bestanden die *Essener* in Kleinasien, Alexandria und Palästina, wenngleich modificirt durch den Einfluss, den einerseits *Philon*, andererseits das *Christenthum* auf sie ausgeübt, zur Zeit noch immer. Gerade sie aber fanden in der Lehre Cerinths eine wenn auch nur scheinbare Lösung des Widerspruches, in den sie durch die Verbindung dieser beiden Elemente mit sich selbst gerathen waren. War nämlich mit der *Diabolisirung der Materie*, für die sich Philon noch deutlicher und vollständiger ausgesprochen hatte, als dieses schon im ältern pythagoreisch-essenischen System geschehen war, eine

Festhaltung des Sittengesetzes schlechthin unmöglich und war desshalb auch die hieraus von den pseudochristischen und pseudoprophetischen Gnostikern gezogene Folgerung bei Festhaltung jenes Prinzips nicht zu vermeiden: so wollte doch der Essenismus überhaupt, ebenso wie noch Philon selbst, ganz besonders die Hochstellung des Gesetzgebers *Moses* und ebenso die Achtung seines *Gesetzes* wenigstens in dem verallgemeinerten Sinn, den jetzt das Christenthum noch deutlicher, wie der frühere Essenismus, als die Grundlage aller höhern Sittlichkeit verkündete. Eines musste also fallen, die bisherige Lehre von der Materie oder die bisherige Lehre vom Gesetze — und Cerinth entschied sich für Ersteres, gleichwie Simon und dessen Nachfolger sich für Letzteres entschieden hatten. Da er aber hierbei die ganze *Engellehre* des Ordens in der Hauptsache beibehielt und nachzuweisen versuchte, wie man so auch selbst *Christ* werden könne, ohne aufzuhören *Essener* zu sein: so scheint gerade dieses den grössten Theil des Ordens zu Gunsten seiner Lehre gestimmt zu haben. — Auf der andern Seite aber wurden auch die bisherigen *Judaisten* durch seine *Hochhaltung des Gesetzes* angezogen, und so waren es *zwei* Partheien, die essenisch-jüdische und die judaistisch-christliche, die er durch sein System näher zusammenbrachte. Die Ausführung dieses seines Gedankens werden wir später im *Ebionitismus* verwirklicht finden. Erhielt hierin die praktische Seite seiner Lehre eine nicht geringe Bedeutung für die Kirchengeschichte: so wurde nicht minder auch die wissenschaftliche Seite seines Systemes dadurch wichtig für die Geschichte der Philosophie, weil sie den Grund zu einer neuen Ausgestaltung des Gnosticismus legte. Denn während bis dahin nur der *dualistische* Gnosticismus in *Simon Magus* und den Nikolaiten seine Pfleger gefunden hatte und dann Karpokrates, der Erste, der *öffentlich* als Gnostiker auftrat (um 130 n. Chr.)[1]), Saturnin, Basilides, theilweise auch *Marcion* diese Richtung weiter verfolgten: entstand mit *Cerinth* der *idealistische* Gnosticismus, welchen dann besonders *Valentin* (lebte um 144 n. Chr.) und die *Valentinianer* aufgriffen und weiter führten, indem sie dabei, wie es scheint, auch auf das Evangelium und die Briefe des Johannes, namentlich den Prolog des erstern, Bezug nahmen[2]). — An dieser Stelle indess haben wir

---

1) Euseb. h. e. 4, 7. 2) Vgl. Dr. *Adolf Hilgenfeld*, das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle 1849. — wornach vielmehr das Umgekehrte stattgefunden und der Verfasser der johanneischen Schriften auf Valentins System gefusst haben soll!

allein den Ebionitismus näher zu würdigen, theils wegen seines im ganzen christlichen Alterthum anerkannten nahen Verhältnisses zur cerinthischen Lehre, theils wegen des Lichtes, das er auf das apostolische Zeitalter überhaupt zurückwirft.

3) Der *Ebionitismus*, als der Uebertritt des Essenismus zum Christenthum [1]), ist in neuerer Zeit zwar nicht ganz mit Unrecht, aber doch in durchaus missverständlicher Weise für so alt, wie das Christenthum selber gehalten worden. Soll nämlich Ebionitismus nichts Anderes sein, als die Thatsache, dass einzelne essenisch gebildete oder wenigstens in vielen Beziehungen so gesinnte Männer sich an Christus anschlossen und in der Folge theils eine Lebensweise befolgten, theils auch gesellschaftliche und gottesdienstliche Einrichtungen bei sich einführten, die den ältern essenischen vorzugsweise analog waren: so haben wir bereits oben (§. 30) gesehen, wie sehr Alles dieses schon auf die Apostel selbst und die ganze apostolische Kirche passte; und nicht minder dürfte uns klar geworden sein, dass der einfache Grund dieser Erscheinung darin lag, weil der Essenismus die *unmittelbarste Vorstufe des Christenthums* oder gleichsam die *Brücke* war, welche die vorchristliche Zeit mit der nachchristlichen verband. Ueber diese Brücke im engern oder weitern Sinn mussten Alle hinüber, die aus dem Judenthum, ja auch aus dem Heidenthum ins Christenthum eingehen wollten — wenigstens insofern, als *für Alle* Johannes der Täufer der Vorläufer Christi war, der mit seiner Predigt von der *Sinnesänderung* (μετάνοια) diesem erst die Wege bereiten musste! — Das ist aber etwas ganz Anderes, als was man mit der Behauptung ausdrücken will, dass die gesammte judenapostolische Kirche ebionitisch gewesen sei. Man versteht dann unter Ebioniten Judenchristen, was freilich nicht bestritten werden kann, indem das gesammte Christenthum aus dem Judenthum hervorging, also zu seinen ersten Anhängern nur geborne Juden hatte. Diese Judenchristen sollen dann aber zweitens Eins und Dasselbe sein mit den Judaisten, die Paulus

---

1) *Credner*, Essäer und Ebioniten (Winer's Ztschr. für wiss. Theol. 1827.) vgl. dessen Beiträge zur Einl. Bd. I. Diese Auffassung *Credner's* hat sich in der Folge mit Recht des allgemeinsten Beifalles erfreut, indem ihr in der Hauptsache Baur, Gieseler, Hartmann, Schneckenburger, Baumgarten-Crusius, Hoffmann, Döllinger, Rothe, Hilgers, Detmer, Gfrörer, Böttger, Engelhardt, Hefele, Schwegler, Alzog u. s. w. beigetreten sind. Was Schliemann u. A. dagegen vorgebracht haben, ist ganz unzureichend. Aber auch die *Baur*'sche Hypothese über den Ebionitismus als Urchristenthum ist etwas ganz Anderes, als was Credner behauptet hatte.

z. B. in seinem Galater- und Römerbrief bekämpfte — diese Judaisten sollen drittens Eins und Dasselbe sein mit den Häretikern in Kleinasien und Griechenland während der Jahre 56—70 n. Chr. — und ebenso sollen sie viertens Eins mit den Ebioniten gewesen sein! Dies nun heisst nicht weniger, als einmal die Judenapostel für eine von Paulus bekämpfte *häretische Parthei* erklären, wesshalb dann alle neutestamentlichen Schriften, die das Gegentheil zeigen, bis auf ein kleines Restchen unächt sein sollen; und dies heisst sodann auch alle historische Bestimmtheit der einzelnen häretischen Partheien verwischen. Ohne uns hier auf Weiterungen einzulassen, begnügen wir uns, die Einzelheiten zusammenzustellen, welche die patristischen Quellen über die von Irenäus (um 200 n. Chr.) zuerst genannten *Ebioniten* mittheilen, um so den Missverständnissen auf die Spur zu kommen, die sich dieses Gegenstandes schon sehr früh bemächtigt haben. — Bei vielen der ältesten Berichterstatter treffen wir auf die sehr merkwürdige und scheinbar unserer ganzen bisherigen Darstellung widersprechende Behauptung, dass erst kurz vor oder nach dem Tode des Symeon, des zweiten Bischofs von Jerusalem (108 n. Chr.)[1], oder was dasselbe ist, um die Zeit, als Ignatius nach Rom abgeführt ward (107)[2], oder auch in der nachapostolischen Zeit[3]) oder gar erst um die Zeit Hadrians (117—138)[4], die Häresien in der Kirche hervorgetreten seien. Und zwar wird dieses theils auf die gnostischen Häresien überhaupt, theils speciell

1) Hegesipp. ap. Eus. 3, 32: Ἐπὶ Τραϊάνου Καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ cf. Id. ib. 4, 22. Ob der Tod Symeons oder aber schon der Tod des Jacobus (62) der Zeitpunkt ist, in welchem nach Hegesipp *Thebutis* simonische und gnostische Lehren (auch) in der Kirche (zu Jerusalem oder noch allgemeiner, in Palästina) verbreitete. ist nicht ganz klar. An sich ist das Letztere das bei weitem Wahrscheinlichere, zumal da Hegesippus (cf. Eus. 2, 23) angibt, dass zur Zeit des Jacobus Einige von den «sieben Secten der Juden» (nämlich Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer, *Samaritaner*, Sadducäer, Pharisäer vgl. Eus. 4, 22) zum Christenthum übergetreten seien. Dazu kommt, dass Thebutis seine Lehre erst *im Geheimen* verbreitete, und dass seine Lehre als simonisch und samaritanisch keineswegs dieselbe mit der der Ebioniten war. Vgl. Eus. 4, 22. Dass dagegen das *öffentliche* Auftreten der gnostischen Irrlehren in der palästinensischen wie überhaupt in der christlichen Kirche *erst um die Zeit, als Symeon den Martyrertod starb*, erfolgte und die Kirche bis dahin gleichsam eine reine und unverletzte Jungfrau (παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος) gewesen war, ist unzweifelhaft die Meinung des Hegesippus. Die Entstehung des *Ebionitismus* um diese Zeit wird ausdrücklich vom Chron. Pasch. ad 8. Trajani annum (I. p. 492 ed. Dindorf.) behauptet. — Eine ähnliche Zeitbestimmung gibt hierüber, wie wir später sehen werden, Epiphanius und nicht minder Euseb. h. e. 3, 35. 2) Eus. h. e. 3, 36. 3) Firmilian ad Cyprian. Ep. 75. Pacian. Ep. 1. ad Sympron. c. 1. 4) Clem. Alex. Strom. 7, 17. p. 898. ed. Potter.

auf den Ebionitismus bezogen. Der Sinn dieser Behauptung aber kann nach dem, was sich uns über den Pseudochristianismus, Pseudoprophetismus und die Irrlehre Cerinths ergeben hat, nur sein, dass erst seit dieser Zeit ein offenes, die irrige Lehre ohne Hehl verkündendes Hervortreten der Häresien zugleich mit dem Versuche, sich eine, in der Kirche wie auch immer anerkannte, sociale Gestaltung zu geben, stattgefunden habe. Dagegen habe die gnostische Häresis allerdings schon weit früher, jedoch immer nur als *Geheimlehre* in geschlossenen Gesellschaften (συναγωγαί), bestanden. Wie hiermit die erst um diese Zeit (in den clementinischen Homilien, in den Lehren des Karpokrates u. s. w.) stattfindende Kundmachung der simonischen Irrlehre, die Beschränkung der Apostel auf eine Rüge fast blos der *Thaten* mit beinahe völliger Umgehung der *Lehren* der Nikolaiten u. s. w. aufs beste stimmt, haben wir bereits oben bemerkt. Merkwürdiger Weise aber wurden auch die frühesten jüdisch-kabbalistischen Schriften erst um eben diese Zeit, nämlich das Buch Jezirah um 100, und die ältesten Stücke des Buches Sohar um 130 n. Chr. geschrieben. Gewiss stehen alle diese Erscheinungen in Zusammenhang und die Gründe davon dürften wohl zu finden sein theils in der um diese Zeit eintretenden vollständigen Auflösung des Judenthums, theils im Tode der Apostel, Brüder (Vettern) Christi und unmittelbaren Apostelschüler (Johannes, Symeon, Ignatius u. s. w.), theils in der Ausbreitung, welche jetzt nicht nur das apostolische, sondern auch häretische Christenthum in immer weitern Kreisen fand — so war z. B. in der Zeit Justins fast das ganze samaritanische Volk dem Simonismus ergeben[1]) —, theils und besonders endlich darin, dass unter den gnostischen Sekten jetzt wenigstens eine, nämlich die *cerinthisch-ebionitische*, von Seiten der *Sittlichkeit* nicht mehr das Licht der Oeffentlichkeit zu scheuen hatte. Hatte sie aber einmal das Beispiel des offenen Auftretens gegeben, ja bekämpfte sie sogar geradezu (z. B. in den Clementinen) den Simonismus u. s. w.: so konnten jetzt auch die übrigen Sekten nicht mehr zurückbleiben. — Dass nun aber der Ebionitismus in einem sehr nahen Verhältnisse zur Lehre *Cerinths* gestanden habe, ist die ganz allgemeine Ansicht des kirchlichen Alterthums. Irenäus führt unmittelbar nach Cerinth die Ebionäer auf[2]); Tertullian hält missverständlicher Weise die Ebioniten

1) Justin. Apol. I. c. 26. 56. Tryph. c. 120. 2) Iren. adv. haer. 1, 26.

(אֶבְיוֹנִים d. h. die Armen) für eine Stiftung Ebions [1]; und der Verfasser des Anhanges zu seinen Präscriptionen nennt darauf den Ebion einen Nachfolger des Cerinth [2]). Ebenso nennt ihn Hieronymus [3]). Nach Philastrius war er ein Schüler Cerinths [4]). Nach Victorinus von Patavium sind Cerinth, Ebion und Valentin aus der Schule des Satans hervorgegangen und Johannes soll sein Evangelium nicht nur, wie Irenäus gesagt hatte, gegen Cerinth, sondern auch gegen die Ebioniten geschrieben haben [5]). Das Letztere behauptet desgleichen Hieronymus [6]). Epiphanius aber erzählt viel umständlicher: Die Sekte der Ebioniten habe nach der Zerstörung Jerusalems (also um 70) ihren Anfang genommen. Damals nämlich seien die Christen nach Peräa und Pella ausgewandert und hier sei *Ebion* zu ihnen gekommen und habe seine Irrlehren unter sie verbreitet. Dieser Ebion sei von Geburt ein Samaritaner gewesen, habe jedoch für einen Juden gelten wollen und seinen regelmässigen Wohnsitz in dem Flecken Cocabe (Gobah) aufgeschlagen gehabt. Derselbe sei auch nach Ephesus und nach Rom gekommen, und im ersteren Orte mit Johannes im Bade zusammengetroffen — dann folgt dieselbe Erzählung von Ebion, die Irenäus nach Polykarpus von Cerinth mitgetheilt hatte. In höherem Maasse häretisch jedoch seien die Ebioniten erst dann geworden, als sich, wie er vermuthe (τάχα δὲ οἶμαι), *Elxai* zu ihnen begeben und die Lehren der Sampsäer, Ossäer und Elkessäer bei ihnen verbreitet habe [7]). Dieser Elxai habe zur Zeit Trajans gelebt, und auch ein Buch pseudoprophetischen Inhaltes geschrieben [8]). Durch seine Bemühungen sei es dann zu Wege gebracht worden, dass sich die Sampsäer (Ossäer) und Elkessäer, die in wenigen Ueberresten auf der Ostseite des todten Meeres gelebt, mit den Ebioniten verbunden hätten [9]). Endlich weiss Marius Mercator noch, dass Ebion ein Anhänger der stoischen Philosophie gewesen ist [10]). Man sieht, wie sich hier an den von Tertullian irrthümlicher Weise angenommenen Eigennamen Ebion eine förmliche Mythenbildung angeschlossen hat, welche der Simonssage nicht viel nachgibt. Es bedarf nun freilich keines Beweises, dass es einen Ebion nie gegeben hat; da-

1) Tert. de praescr. c. 33. 2) Append. Tert. de praescr. c. 48. 3) Hieron. adv. Lucif. c. 8. 4) Philastr. de haer. 37. 5) Victor. Schol. in Apocal. c. 11. 6) Hier. de script. eccl. c. 9. 7) Epiph. haer. 30, 2. 3. 17. cf. 20, 8. 8) Ib. haer. 19, 1 ff. cf. 53, 1. 9) Ib. 19, 2. cf. 20, 3. 30, 3. 53, 1. 2. 10) Marius Merc. in append. ad contrad. 12. anathemat. Nestor. bei Galland VIII. p. 657.

gegen sind die Ebioniten natürlich eine ganz historische Erscheinung. Der Umstand sodann, dass sie Gnostiker im Sinne Cerinths waren, hat veranlasst, sie mit diesem zu Zeitgenossen von Johannes zu machen. Ja man ging noch weiter zurück, weil sie auch anderweitige gnostische und judaistische Elemente hatten. Wie nämlich Optatus von Mileve[1]), Hieronymus[2]), Isidorus von Hispalis[3]) u. A. meinen, hat auch schon Paulus sie bekämpft. Ebenso meint der Verfasser des Prädestinatus[4]), dass auch Lucas; und Pseudo-Abdias[5]), dass bereits der Diakon Philippus (in Samaria?) auf Ebioniten getroffen sei. Was nun diese immer weiter gehende Zurückdatirung der Ebioniten betrifft, so ist der Kampf des Johannes und Paulus gegen sie insofern allerdings ein unläugbares Ergebniss der neutestamentlichen Exegese, als die gnostischen und die judaistischen Sekten, welche jene Apostel bekämpften, in einem gewissen Sinn die *Vorfahren* der Ebioniten gewesen sind. Eben daraus erklärt sich, wie Epiphanius dazu kam, auch Cerinth als Stifter der Ebioniten, schon in das Zeitalter von Paulus zurückzuversetzen. Gewiss aber kann dieser exegetische Rückschluss die bestimmte historische Angabe, dass die *wirklichen* Ebioniten erst nach dem, sicher weit später, als Epiphanius angibt, als Häretiker auftretenden, Cerinth und erst nach der apostolischen Zeit, nämlich erst um 108 n. Chr., wenn nicht sogar noch später, zum Vorschein gekommen seien, in keiner Weise umstossen. — Das Nähere, wie die Sekte entstand, lässt sich dann allerdings aus der Erzählung des Epiphanius wohl entnehmen, wenn man davon seine Missverständnisse abzieht und damit zugleich die Angaben des Hegesippus, Eusebius u. A. in Verbindung bringt. Dass nämlich die von Epiphanius erwähnten Sampsäer, Ossäer und Elkessäer keine andern, wie ein Zweig der palästinensischen Essener seien, haben wir schon früher (§. 29, 5) gesehen. Ebenso ist sein Elxai ohne Zweifel eine blosse Personification der Elkessäer, wie sein Ebion eine Personification der Ebioniten. Hiernach ist dann der Sinn seiner Erzählung: Zur Zeit Trajans (98—117 n. Chr.) seien die Essener in Peräa zum Christenthum übergetreten und dies sei der Anfang der ebionitischen Häresie gewesen. Nun aber gab es nach Epiphanius nicht blos in Peräa Ebioniten — diese scheint auch Clemens von Alexandrien unter dem Namen Περατικοί zu kennen*) — sondern nicht minder in Nabatäa, Paneas, Moa-

1) De schismate Donatist. 4, 5. 2) Prooem. in Matth. Op. VII. p. 5. ed. Vallarsi secunda. 3) Etymol. lib. 8. (tom. III. p. 355 ed. Arevald.). 4) Praedest. 1, 10. 5) Histor. certam. Apost. 10, 3 (Aus dem 9. oder 10. Jhdrt.).

bitis, Gobah, Batanäa, kurz also im ganzen östlichen Palästina; und ferner gab es nach ihm solche auf der Insel Cypern, in Kleinasien und, wenn die Lesart richtig ist, selbst auch in Rom [1]). Wir setzen hinzu, überall, wo es früher *Essener* gab; denn diese scheinen jetzt in grossen Massen zum Christenthum übergetreten zu sein. Damit stimmt überein, was Eusebius angibt, dass zur Zeit des auf Symeon folgenden dritten Bischofs Justus von Jerusalem oder vielmehr schon kurz vorher *Unzählige* (μύριοι ὅσοι) *aus der Beschneidung* den christlichen Glauben angenommen hätten [2]). Denn gewiss bildeten darunter die Essener nach ihrer Gesammtrichtung (vgl. §. 28—30) die Hauptmasse, und da sich bei den Ebioniten faktisch vor Allem essenische Grundsätze fanden, so lässt sich nicht zweifeln, dass sie diese vom Augenblick ihres Uebertrittes an beibehalten haben. Damit mag dann ein Zutritt vieler Judaisten zu ihnen verbunden gewesen sein. Manche unter ihnen auch, wie der erwähnte Bischof Justus zu Jerusalem, haben nach Eusebius Angabe das apostolische Christenthum angenommen [3]). Im Uebrigen ist auf das Hervortreten der Häresien um diese Zeit um so mehr zu verweisen, als darunter der Ebionitismus gewiss nicht eine der letzten war. Vielleicht rührt ein Erzeugniss desselben, die «Clementinischen Homilien,» schon aus dieser Zeit her, wenn es nämlich richtig ist, was Credner vermuthet, dass diese Homilien eine zur Zeit Trajans in Palästina angefertigte ebionitische Umarbeitung der schon ältern Predigt des Petrus gewesen seien [4]). Nach Schliemann dagegen sollen sie als ganz selbständige Schrift um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom (?) verfasst sein [5]). Noch Andere endlich finden es wahrscheinlicher, dass Alexandrien, Asien d. h. Kleinasien, Ephesus u. s. w. der Abfassungsort gewesen sei. Wie dem nun sei, der *ebionitische* Ursprung dieser Schrift unterliegt keinem Zweifel und nach dem schon früher daraus in Betreff des Simonsmythus Mitgetheilten gibt sie einen deutlichen Beweis, wie sehr noch damals diese pythagoreisch-essenische oder vielmehr jetzt ebionitisch-christliche Ordensgesellschaft die Kunst des *Dichtens* verstand und übte, und wie wenig sie auch handgreifliche *Lügen* scheuete, wenn es sich darum handelte, ihren häretischen Lehren eine möglichst grosse Verbreitung und Anerkennung in der Welt zu verschaffen. Ohne auf den Inhalt dieser Schrift näher einzugehen, geben wir schliesslich nur noch eine kurze

*) Clem. Alex. Strom. 7, 17. 1) Epiph. haer. 30, 2. 18. Vgl. *Credner* Beitr. I. S. 338. 2) Euseb. 3, 35. 3) Eus. l. l. cf. ib. 4, 5. 6. 4) Beiträge I. S. 368. 5) *Schliemann* S. 548 ff.

Zusammenstellung dessen, was die Kirchenväter über den Lehrbegriff der Ebioniten berichten.

4) Der *ebionitische Lehrbegriff.* Der Name *Ebioniten* (Ebionäer, אֶבְיוֹנִים), den die Sekte führte, sollte nicht nur nach Anderer [1]), sondern auch nach ihrer eigenen Deutung [2]) ausdrücken, dass ihre Mitglieder (äusserlich und, wie ihre Gegner mit Bezug auf ihre halbjüdische und zugleich von Christus niedrig denkende Lehre spottend hinzusetzten, auch geistes-) *arm* waren. Die Armuth nämlich betrachteten die Ebioniten als eine für Alle ohne Unterschied geltende Religionspflicht und verbanden damit auch, wie es scheint, Gütergemeinschaft nach dem Vorbilde der Essener und der ersten Christen zu Jerusalem [3]). In ihrer Lebensweise wie in ihren Lehren unterschieden sie sich, wie Origenes sagt, wenig von den fleischlichen Juden [4]); und Irenäus gibt an, dass sie die Beschneidung, die Gewohnheiten, die nach dem Gesetze seien, und überhaupt den jüdischen Lebenscharakter beibehalten hätten, «sodass sie auch Jerusalem, als ob es das Haus Gottes sei, anbeten» (adorent) [5]). Als heilige Schrift erkannten sie das alte Testament an, indem sie (nächst dem Gesetze) besonders die prophetischen Schriften (vielleicht auch ihnen eigenthümliche Schriften dieser Art von Unbekannten, Elxai u. dgl.) mit grösster Sorgfalt (curiosius) auslegten [6]). In der spätern Zeit bedienten sie sich meist der strengbuchstäblichen Uebersetzung des zu ihnen übergetretenen *Symmachus* (um 200?) [7]). Ausserdem hatten sie ein eigenes (griechisch geschriebenes) Evangelium, welches sie καϑ' Ἑβραίους nannten [8]), und welches vielleicht mit dem sonst «Petrusevangelium» genannten ein und dasselbe war [9]), möglicher Weise auch dasselbe mit dem von Cerinth eigens redigirten Evangelium [10]). Dieses ebionitische Hebräerevangelium unterschied sich nach den Berichten, welche die Kirchenväter darüber geben, so wenig von unserem Matthäusevangelium, dass sie es meist geradezu mit diesem Namen bezeichneten [11]) und darin oder vielmehr in dem damit sehr nahe verwandten aramäischen Hebräerevangelium der Nazaräer die

1) Orig. in Gen. tom. 3, 5. in Matth. tom. 16, 12. περὶ ἀρχῶν 4, 22. Pseudo-Ignat. ad. Philad. c. 6. Euseb. h. e. 3, 27. de eccl. theol. cont. Marcell. 1, 14. Hieron. in Jes. 1, 1, 3. 18, 66, 20. 2) Epiph. haer. 30, 17. 3) Epiph. haer. 30, 17. 4) Orig. in Matth. 11, 12. 5) Iren. adv. haer. 1, 26. 6) Ib. — Vgl. Epiph. haer. 19, 1 fl. cf. 53, 1. 7) Eus. dem. ev. 7. p. 316. h. e. 6, 17. Hieron. de script. eccl. l. 54. Theod. haer. fab. 2, 1. 8) Epiph. haer. 30, 3. cf. ib. 13. 9) *Credner* Beitr. I. S. 332 ff. 10) Epiph. haer. 51, 51. Hieron. adv. Lucif. Op. IV. 2. p. 304 ed. Martianay. 11) Iren. adv. haer. 1, 26, 2.

(theils verstümmelte, theils vermehrte, theils anderweitig veränderte) hebräische Urschrift des Matthäus zu finden glaubten [1]). Ausserdem hatten sie von Jacobus, Matthäus, Petrus u. s. w. ausser den echten Schriften, denen sie in Vergleich zu ihrem Evangelium einen untergeordneten Werth beilegten, auch mehrere erdichtete Schriften [2]), und ebenso gebrauchten sie die uns noch erhaltenen Pseudo-Clementinen [3]). Dagegen verwarfen sie alle Schriften des Apostels Paulus, weil dieser vom Gesetze abgefallen sei [4]). — Der höchste Gott, lehrten sie, sei auch der Weltschöpfer [5]). In dieser Rücksicht wichen sie also von Cerinth nicht minder, wie von allen übrigen Gnostikern wesentlich ab. Doch werden sie, wie dieses auch sonst im Judenthum vielfach angenommen ward, wenigstens eine dem höchsten Gott bei der Weltschöpfung von Seiten der Engel, Kräfte, Aeonen u. s. w. geleistete Hülfe oder Vermittelung ganz zulässig gefunden haben. — Christus sodann stellten sie in eine Reihe mit Moses und den Propheten; denn er sei nur dem Grade nach über diese erhaben gewesen [6]). Dabei aber nahmen sie in seinem Leben zwei völlig verschiedene Abschnitte an. Denn auf ganz gewöhnliche Weise erzeugt und geboren, sei Jesus bis zur Taufe allen übrigen Menschen gleich gewesen, nur durch Frömmigkeit vor ihnen ausgezeichnet [7]). Erst bei der Taufe habe sich mit ihm eine göttliche Kraft (*δύναμίς τις*) verbunden, indem der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabgekommen sei. Erst von diesem Augenblick an habe er *υἱός* oder *χριστός* geheissen [8]). So lehrten sie dann einerseits, Christus d. h. Jesus sei ein blosser Mensch (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) [9]) — daher die Spottnamen, die sie und ihre Meinungsgenossen Marcellus, Photinus, Bonosus u. A. von ihren Gegnern erhielten: Homuncioniten, Anthropianer oder Anthropolatrer [10]); und daher auch, wie es scheint, die Auslassung der beiden ersten Capitel des Matthäus in dem von ihnen gebrauchten

---

1) Credner a. a. O. 2) Epiph. haer. 30, 23. cf. Euseb. h. e. 3, 27. 3) Ib. 30, 18. 4) Iren. adv. haer. 1, 26. 5) Iren. adv. haer. 1, 26, 2. 6) Tert. de carne Christi 14. Nach Orig. *περὶ ἀρχῶν* 4, 22 beriefen sie sich dafür auf die Stelle Matth. 15, 24. 7) Iren adv. haer. 1, 26, 2 (consimiliter für non similiter zu lesen). 3, 11, 7. 5, 11. — Tert. de praescr. 32. de virg. vel. 6. Orig. c. Cels. 5, 61. in Matth. tom. 16, 12. in Luc. hom. 17. Eus. h. e. 3, 27. 5, 8. 6, 17. 8) Epiph. haer. 30, 13. 29. Marius Merc. Append. ad contradict. 12. anath. Nestor. cf. Justin. c. Tryph. c. 8 fin. 9) Tert. de carne Christi 14. Orig. in Mt. 16, 12. Eus. h. e. 3, 27. 6, 17. Epiph. haer. 30, 3 u. s. w. 10) Hilar. de trin. 7, 3. Hieron. de script. eccl. 107. in Ep. ad Gal. 1, 1 ff. ad Eph. 2, 4. 10. Pseudo-Ign. ad Trallian. c. 11. Theodor. haer. fab. prooem. u. s. w.

Evangelium[1]) —; auf der anderen Seite aber wollten sie nichtsdestoweniger den höheren Ursprung Christi, jedoch nur im gnostischen Sinne, festgehalten wissen. Hier ist nun wieder eigenthümlich, dass sie die göttliche Kraft, welche bei der Taufe durch die Vermittlung des πνεῦμα ἅγιον mit dem Menschen Jesus in Verbindung trat, nicht wie Cerinth, «Sohn,» sondern, wie Simon der Magier und vielleicht auch die Nikolaiten, «Vater» genannt zu haben scheinen. Denn nur so dürfte es sich erklären, dass sie z. B. von Optatus von Mileve des Patripassianismus beschuldigt werden konnten[2]). Doch nannten sie sonst auch den höheren Aeon, der sich mit Jesus verband, ganz so wie Cerinth, Χριστός[3]). Dabei dachten sie sich dann die Gottheit und Menschheit in Christus nur ganz lose mit einander verbunden. Ja es scheint sogar, dass sich in dieser Rücksicht unter ihnen schon frühzeitig *zwei Partheien* gebildet hatten, von denen die *eine* an der cerinthisch-gnostischen Lehre über Christus festhielt oder auch eine Verbindung des (cerinthischen) Christus mit Jesus schon bei seiner Empfängniss und die Geburt des letztern von einer Jungfrau annahm, oder auch noch in anderer Weise über Cerinth hinausging, indem sie seinen Christus sich nicht nur mit Jesus, sondern auch schon mit Adam, Noah, Abraham, Moses u. s. w. verbinden liess — die *andere* aber mit den ältern Judaisten Christus selbst auch nach der Taufe blos für einen Sohn Davids hielt, jeden übernatürlichen Ursprung desselben leugnend. Denn nur so erklären sich die Angaben des Origenes und Eusebius über die διττοὶ Ἐβιωναῖοι[4]). Darin aber dachten alle Ebioniten gleich, dass sie das Leiden Christi nur seiner Menschheit zuschrieben. Hierzu konnte die zuerst genannte Parthei nur gelangen, wenn sie ebenso, wie Cerinth, die göttliche Kraft «Christus» sich von Jesus vor seinem Leiden wieder abscheiden liess. Dies scheint auch nach Irenäus in der That eine ebionitische Lehre gewesen zu sein[5]). — Wenn nun hiernach die Ebioniten überhaupt oder wenigstens ein Theil derselben wohl als Fortsetzung der frühern Judaisten angesehen werden konnten, so war doch das, was sie als Gesammtheit in auffallender Weise von diesen unterschied und was nicht an die Pharisäer, sondern nur an die Essener als Vorgänger derselben denken lässt, die eigenthümliche Art, wie sie ihr *äusseres Leben* geordnet hatten, indem sie nebst den pharisäi-

1) Epiph. haer. 29, 7. cf. *Credner* a. a. O. 2) Optat. de schism. Donat. 4, 5. 3) Epiph. haer. 30, 18. 4) Orig. c. Cels. 5, 61. 65. in Mt. tom. 16, 12. Euseb. hist. e. 3, 27. 5) Iren. adv. haer. 1, 26.

schen Satzungen — oder auch mit Beseitigung dieser — noch ganz besondere Gesetze befolgten. Sie verwarfen nämlich den Genuss des Fleisches und des Weines, feierten das Abendmahl mit Brod und Wasser, badeten sich täglich, nahmen theurgische Krankenheilungen vor, erklärten Reichthum und Eigenthum für an sich sündhaft, hielten die Ehe für strenge Pflicht eines Jeden (oder empfahlen wohl auch ebenso unbedingt die Ehelosigkeit) u. s. w.[1]). Dabei hatten sie die Vorstellung von zwei Reichen, einem gegenwärtigen, über welches der ursprünglich aus Gott hervorgegangene *Teufel* herrsche, und einem zukünftigen, über das einst *Christus*, der Sohn Gottes, der höher als alle Erzengel sei, nach seiner Wiederkunft auf Erden herrschen werde[2]). In Bezug auf dieses einstige Reich Christi hegten sie sehr ausgeführte chiliastische Erwartungen: Es werde dann Alles wieder hergestellt, Jerusalem zum Sitze der Herrschaft Christi bestimmt, die Juden aus allen Enden der Welt dahin zurückgeführt und als das ausgewählte Volk Gottes offenbar werden[3]). Schliesslich ist noch als bezeichnend für ihre Bestrebungen zu erwähnen, dass sie, wie aus den pseudoclementinischen Homilien zu ersehen ist, zwar den simonisch-nikolaitischen Anomismus entschieden verwarfen, aber auch ebenso von der paulinischen Gesetzesfreiheit nichts wissen wollten; und dann, dass sie zwar die Judenapostel (im Gegensatz zu Paulus) hochstellten, jedoch nicht Petrus, sondern Jacobus, den Bischof von Jerusalem und den Bruder des Herrn, für das Haupt der Apostel hielten. — Fasst man dieses Alles zusammen, so sieht man, dass allerdings eine unmittelbare Ableitung der ebionitischen Häresie von der cerinthischen nicht statthaft ist, indem namentlich das judaistische Element in jener weit stärker, als in dieser vertreten war und Hieronymus mit Recht sagen konnte, Ebion, der angebliche Stifter der Ebioniten und Schüler Cerinths, sei ein haeresiarcha semichristianus et semijudaeus gewesen[4]). Andererseits war aber doch das cerinthische Element nebst dem ältern essenischen so vorherrschend bei den Ebioniten, dass an einen nahen Zusammenhang beider mit der ebionitischen Ansicht unmöglich gezweifelt werden kann. — Sind sie in Betracht aller ihrer Lehren, besonders aber wegen ihrer Lehre von Christus, seit Irenäus von sämmtlichen Kirchenvätern als Gegner der katholischen Wahrheit angesehen worden: so haben sie zugleich nach

---

1) Epiph. haer. 30, 15—18. 2) Epiph. haer. 30, 16. 3) Hieron. Com. in Jes. 18, 66, 20. 4) Hieron. in Ep. ad Gal. 2, 3. 14.

der Seite des Judaismus hin so sehr das *letzte* Stadium der häretischen Gnosis gebildet, dass in ihnen diese Gnosis bereits in ihr gerades Gegentheil, den Judaismus, umschlug. Daher werden wir durch sie auf naturgemässe Weise jetzt zur Betrachtung der judaistischen Häresie hinübergeführt.

Siebenter Abschnitt.

Der judaistische Lehrbegriff.

§. 42.

Die Entstehung der judaistischen Häresie und das Verhältniss derselben zum apostolischen Christenthum.

1) Lag es von Anfang an im Wesen des Christenthums, die Schranken des Judenthums sowohl in Bezug auf das Volk als das Gesetz desselben zu durchbrechen und bezeugt dieses schon die Predigt Christi unter den Samaritanern [1], dann sein Aufenthalt im Gebiete von Tyrus und Sidon [2], endlich sein letzter Auftrag an die Jünger, allen Völkern das Evangelium zu verkünden [3]: so brachte es doch die gesammte, im Christenthum sich durchführende, göttliche Heilsökonomie, die frühere Erwählung des Volkes Israel, die in ihm geschehenen Offenbarungen und Verheissungen, sowie ganz allgemein genommen der Vorzug, den der im Judenthum zur Erscheinung gekommene *Geist* an und für sich vor der im Heidenthume zum geistigen Bewusstsein erhobenen *Natur* besitzt, vermöge innerer Nothwendigkeit mit sich, dass zuerst den Juden und dann erst den Heiden das Evangelium gepredigt werden musste. Dies gab auch Christus den Aposteln ausdrücklich zu verstehen, als er sie zum ersten Male aussandte, um Heilsboten in seinem Namen zu sein: Sie sollten (für jetzt noch) nicht die Wege der Heiden betreten und auch in keine Stadt der Samaritaner gehen, sondern allein zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel sich wenden [4]. Ebenso erklärte er auch kurz nachher seine eigene Aufgabe dem chananäischen Weibe: Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel [5]. — Die Befolgung dieser Worte Christi musste in noch weit grösserem Maassstabe auch später als geboten durch die Natur der Sache selbst erscheinen. Denn einmal waren

1) Joh. 4, 4—42. 2) Mt. 15, 21 ff. Mc. 7, 24 ff. 3) Mt. 28, 18 ff. Mc. 16, 15. 4) Mt. 10, 5. 6. 5) Mt. 15, 24.

die Apostel geborene Juden und schon dadurch vor Allem auf ihre Volksgenossen angewiesen. Sodann brachten es ihre aus dem Judenthum mit herübergenommenen religiösen Ansichten mit sich, dass sie die Verheissungen im Auge hatten, die ihrem Volke geworden waren. Noch wichtiger war es ferner, dass, nach der gesammten vorhergehenden Entwickelung zu urtheilen, die Saat unter dem Judenthum schon reifer zum Christenthum erscheinen musste, als die unter dem Heidenthum [1]). Wir verweisen hierfür beispielsweise nur darauf, dass der nächste Vorläufer des Christenthums unter dem Judenthum, der Essenismus mit seinem Schlusspunkte Johannes dem Täufer schon seit 150 v. Chr., dagegen der demselben entsprechende nächste Vorläufer eben dieses Christenthums unter den Heiden, der Neupythagoreismus mit seinem Begründer Nigidius Figulus erst um 60 v. Chr. aufgetreten war. Der entscheidendste Grund endlich, worin sich zugleich alles bisher Aufgeführte zusammenfasst, war der, dass sich der *Anfang einer höheren Gotteserkenntniss* bis dahin allein im Judenthum erschlossen hatte, weil dieses auf dem Wege, den ihm die göttliche Führung selber vorgezeichnet hatte, in den Stand gesetzt worden war, sich vor allen andern Völkern zu einem höheren *geistigen* Bewusstsein zu erheben. Daher konnte auch das Heil nur von den Juden ausgehen [2]). Ausserdem erzählt zwar noch eine alte Sage, dass Christus den Aposteln die besondere Weisung ertheilt habe, die ersten zwölf Jahre nach seinem Hingange nur in Jerusalem und Judäa zu predigen [3]). Die Wahrheit dieser Erzählung aber müssen wir um so mehr dahin gestellt sein lassen, als es chronologisch nicht wohl möglich ist, den Tod Jesu über das Jahr 30 oder höchstens 29 unserer Aera zurückzusetzen [4]), dagegen die Steinigung des Stephanus, welcher alsbald die Predigt des Philippus in Samarien und die Betheiligung der Apostel Petrus und Johannes daran, so wie nicht lange darauf die Bekehrung des Paulus folgte, über das Jahr 39 oder 40 hinauszuschieben [5]). Daraus würde also folgen, dass die Apostel jenes Gebot des Herrn *nicht* befolgt hätten. Uebrigens

---

1) Vgl. Joh. 4, 35. 2) Joh. 4, 22. 3) Zuerst erwähnt im κήρυγμα Πέτρου cf. Clem. Alex. Strom. 6, 5; dann von Apollonius, einem Gegner Montans (um 196?) cf. Eus. h. e. 5, 18. 4) Die erstere Annahme bei *Wieseler*, die andere bei *Sepp*. Es kommt ausser den bisherigen Daten noch in Betracht, dass nach den Angaben des Talmud das Synhedrium vierzig Jahre vor der Zerstörung (70 n. Chr.) das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, verlor.: S. *Winer* Bibl. R. W. B. II. S. 553. 5) Apg. c. 7. 8. 9. Vgl. *Wieseler*, Chron. des Ap. Ztalt. S. 208 fl.

war bereits *Stephanus*, der erste christliche Märtyrer, in seiner Erklärung gegen den jüdischen Tempelkult und das mosaische Gesetz, welche seinen Tod herbeiführte, der Vorläufer von Paulus. Vielleicht in dasselbe Jahr mit seiner Steinigung (39 oder 40) oder nach dem Wortausdrucke der Apostelgeschichte doch noch vor den Regierungsantritt des Kaisers Claudius (24. Januar 41) fiel die Prophezeihung des Agabus [1]). Früher aber schon als diese, oder wenn man ihr Datum nicht für ganz sicher hält, doch jedenfalls schon vor dem Tode des Königs Agrippa (6. August 44) [2]) war die Bekehrung des Hauptmannes *Cornelius*, eines heidnischen Proselyten, durch Petrus geschehen. Bei dieser Gelegenheit nun sprachen sich zum ersten Mal «*die aus der Beschneidung*» (οἱ ἐκ περιτομῆς) zu Jerusalem unwillig darüber aus, dass Petrus zu Unbeschnittenen gegangen war und mit ihnen gegessen hatte [3]). Wegen der ausserordentlichen Erscheinungen jedoch, welche den Fall begleitet hatten, scheinen sie sich für diesmal wieder beruhigt zu haben. Einige Zeit darnach (Ende 44 oder Anfang 45) trat Paulus mit Barnabas und Markus seine *erste* Missionsreise nach Kleinasien an und kehrte im Jahre 48 oder 49 nach Antiochien zurück, woselbst er dann nicht geringe Zeit verweilte [4]). Auf dieser Reise und zwar zu Antiochien in Pisidien hatten Paulus und Barnabas zuerst sich entschlossen, nicht nur das mosaische Gesetz für *unzureichend* zu erklären, indem sie den Glauben an Christus den Gekreuzigten predigten, sondern auch, von den Juden mit dieser ihrer Lehre zurückgewiesen, sich ohne Weiteres an die Heiden als ebenfalls zum Heil in Christus Berufene zu wenden [5]). Dasselbe hatten sie dann auch zu Ikonium, Lystra und Derbe gethan [6]), und ihre Gegner an allen diesen Orten waren keine Christen, sondern nur Juden gewesen. Als sie jedoch (48 oder 49) nach Antiochien in Syrien zurückkamen, traten ihnen hier auch *Christen*, d. h. Getaufte und Gläubige, die aus *Judäa* dorthin gekommen waren, mit der Forderung entgegen: Alle aus dem Heidenthum in's Christenthum Aufzunehmende seien der *Beschneidung* zu unterwerfen; sonst könnten sie nicht selig werden [7]). Eben diese Forderung, welche nichts Anderes besagte, als dass alle Christen dem jüdischen *Volke* einverleibt werden müssten, nebst der weiteren, sich unmittelbar hieraus ergebenden, dass alle Christen das *mosaische Gesetz* zu befolgen hätten, sprachen

1) Apg. 11, 28. 2) Apg. 12, 23. 3) Apg. 11, 2 ff. 4) Ib. 13, 1—14, 28. 5) Ib. 13, 14—49. 6) Ib. c. 14. 7) Ib. 15, 1.

dieselben Männer oder ihre Gesinnungsgenossen bald nachher auch beim *Apostelconcile* zu Jerusalem (50 n. Chr.) aus. Bei dieser Gelegenheit werden uns dieselben näher als Solche beschrieben, die *aus der Sekte der Pharisäer* (ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων) *gläubig geworden seien* (πεπιστευκότες) [1]). Das waren die ersten *Judaisten.* — Es ist nun aber, wie wir bereits bei der Darstellung des Ebionitismus angedeutet haben, ein sehr folgenschwerer Irrthum der neueren Zeit gewesen, diese judaistische Häresie für die *älteste* im Christenthum, ja für die *einzige* im apostolischen Zeitalter und für identisch mit derjenigen zu halten, welche sich jedem vorurtheilslosen Blicke so unverkennbar als *gnostisch* erweist. In den entgegengesetzten Fehler ist mehrfach das patristische Alterthum gefallen, wenn es auch die früheren Judaisten ohne Weiteres für Cerinthianer, Ebioniten und Gnostiker hielt. Das aber ist ihm wenigstens nicht entgangen, dass die im Allgemeinen ungleich wichtigste und ausgedehnteste, älteste, zeitgemässeste und zukunftvollste Häresie jener Periode die falsche Gnosis gewesen ist. Gegen diese gehalten erscheint der Judaismus mit seinem Bestreben, das *Alte* auf ungebührliche Weise festzuhalten, kaum als eigentliche Häresie, sondern weit mehr nur als eine *innerkirchliche Parthei,* die freilich in den Gemeinden von *Jerusalem, Galatien* und *Rom,* und so, was die erste und letzte betrifft, in den beiden wichtigsten Gemeinden der apostolischen Kirche grossen Einfluss ausübte, sich dabei aber an die grossen Judenapostel *Jacobus, Petrus* und *Johannes* [2]) allem Anschein nach aufrichtig anschliessen wollte, und nur gegen *Paulus,* das eigentliche Bewegungsorgan der Kirche des Urchristenthums, mit bald stärkerer, bald schwächerer Entschiedenheit protestirte. Erst am Ende der apostolischen Zeit, als ihr durch die Ereignisse selbst der Boden unter den Füssen entzogen worden, sehen wir einen Theil von ihr aus der Kirche völlig herausgedrängt, während ein anderer Theil sich zwar auch jetzt noch innerhalb dieser erhielt, aber von nun an sich auf ganz andere Fragen zu werfen genöthigt ward. Nichtsdestoweniger ist der Streitpunkt, um den es sich zwischen ihr und Paulus nebst den übrigen, *im Principe mit Paulus einverstandenen,* Aposteln während der Jahre 50—63 n. Chr. und weiterhin gehandelt hat, seiner *inneren Natur nach* ein sehr bedeutender gewesen. Ja, wenn man blos hierauf sieht, so kann

1) Apg. 15, 5. 2) In dieser Reihenfolge wohl nach der Werthschätzung der Judaisten aufgezählt Gal. 2, 9.

man dem Kampfe, den das apostolische Christenthum mit dem Judaismus zu führen hatte, gewiss keine geringere Wichtigkeit beilegen, als dem, welchen dasselbe apostolische Christenthum mit dem Gnosticismus bestehen musste. Nur ist hierbei vor Allem zu beachten, dass die Bestrebungen, welche diese beiden Partheien verfolgten, von *Haus aus* völlig verschiedene gewesen sind. Der Gnosticismus nämlich war aus der herrschenden Philosophie jener Zeit, aus dem pythagoreisch-essenischen Alexandrinismus und der ägyptisch-babylonischen Magie hervorgegangen; der Judaismus dagegen hatte seine Quelle in dem jüdischen Pharisäismus. Jener, obwohl auch hauptsächlich von Juden betrieben, hatte doch dem specifisch jüdischen Geiste entsagt und wollte eine Vermittlung des Judenthums mit dem Heidenthum; dieser dagegen stellte sich auf den rein jüdischen Standpunkt und wollte das Christenthum ebenfalls auf demselben zurückhalten. Jener hatte zu seinem Hauptgegenstande den *Gottesbegriff*, nebst der sich daran schliessenden Lehre von den göttlichen Kräften, Aeonen und Geistern, und dem Gegensatze Gottes zur materiellen Welt, dann näher noch die Lehre von der Person Christi und die aus dem vermeintlichen Dualismus von Gott und Materie sich entwickelnde Frage, ob es überhaupt ein Sittengesetz gebe. Dieser hatte zu seinem Ausgangs- und Mittelpunkte die Frage nach der Gültigkeit des *mosaischen Gesetzes;* sodann die weitere Frage, ob das *jüdische Volk* auch jetzt noch als das ausschliesslich von Gott erwählte zu betrachten sei; und endlich die Frage nicht sowohl nach der Person Christi, als *nach der Natur seines Erlösungswerkes.* Jener ging also mit seinen Untersuchungen und Bestimmungen von oben, dieser von unten aus; jener fing von vorn, dieser von hinten an. Dabei konnte dann freilich nicht fehlen, dass beide Richtungen sich auf ihrem Wege vielfach begegneten, ja *zuletzt* gewissermaassen mit einander verschmolzen. Denn die Fragen nach dem sittlichen Gesetze und nach dem mosaischen Gesetze fielen nicht gar weit auseinander; ebensowenig die Frage nach der Natur des Erlösungswerkes und nach der Person des Erlösers; endlich konnte auch diese letzte nicht behandelt werden, ohne zugleich den Gottesbegriff mit hineinzuziehen. Allein so sehr auch beide Partheien hierdurch in ihrem weiteren Fortgange einander nahe gebracht wurden, so dass der Gnosticismus sich immer mehr zum Judaismus und dieser umgekehrt sich immer mehr zu jenem hinbewegte: dennoch dürfen wir desshalb nicht übersehen, dass ihre Ausgangspunkte und ebenso ihre Grundlagen überhaupt himmelweit verschieden waren. Noch viel

irriger aber ist es, das apostolische Christenthum mit der einen oder anderen dieser Partheien zu verwechseln. Denn weder de Essenismus noch der Pharisäismus waren dasjenige, worin da Christenthum seinen Ursprung und seine erste Begründung hatte Vielmehr war das Christenthum als die Stiftung des Gottmenschen etwas absolut Ursprüngliches, d. h. es war aus keinem andern *Menschlichen* abgeleitet. Ebensowenig aber war es auch der Gnosticismus oder Judaismus, worin dessen Grundcharakter und wesentliche Eigenthümlichkeit irgendwie gesucht werden darf. Dennoch schliesst freilich diese göttliche Ursprünglichkeit und schlechthinnige Eigenthümlichkeit des apostolischen Christenthums nicht aus, dass es bei seinem ersten Auftreten sich näher an den Essenismus, als an den Pharisäismus, und in seinem weitern Fortgange sich umgekehrt näher an den Judaismus, als an den Gnosticismus *angelehnt* hat. Diese *Anlehnung* aber, welche gewiss nicht zufällig ist, sondern ihren Grund in der relativ grössern Wahrheit einerseits des Essenismus, andererseits des Judaismus trotz der Mangelhaftigkeit des erstern und der Irrthümlichkeit des andern hat, für gleichbedeutend mit einer *Ableitung* aus ihnen zu halten, ist nichts weniger als eine völlige Verkennung, ja Leugnung des *Geistes,* aus dem das apostolische Christenthum hervorgegangen, von dem es durchdrungen und innerlich belebt gewesen ist. Wer nun für das Geniale so wenig Sinn besitzt, dass er sogar die höchste Genialität, die es auf Erden je gegeben hat und gibt, nicht als solche anerkennt, dem ist selbst alle Genialität abzusprechen; denn der *Geist* wird immer erkennen, was des *Geistes* ist! Eines Andern aber, als des entschiedenen Bekenntnisses zum Glauben an die *Gottmenschlichkeit des Christenthums*, bedarf es hier nicht; wer diesen Glauben nicht theilt und so dasjenige verwirft, was als erstes *Glaubensaxiom* an und für sich *über jeden Beweis erhaben ist,* indem auf ihm erst alles *religiöse Wissen* sich erbaut, gegen den ist alle weitere Argumentation nicht blos nutzlos, sondern auch *unnöthig.*

2) Die Entscheidung, welche in Betreff der von den Judaisten angeregten Frage das Apostelconcil nach dem Antrage des *Jacobus* im Jahre 50 traf, war sichtlich ein Vermittlungsversuch. Ueber *Judenchristen*, d. h. Christen, die geborne Juden waren und, wie z. B. in Palästina, ganz unter Juden lebten, wurde bezüglich ihrer Verpflichtung auf das mosaische Gesetz gar nichts bestimmt. Den *Heidenchristen* aber wurde, wie schon bei anderer Gelegenheit (§. 36, 2) bemerkt worden, nach älterem (essenischem?) Vorgange

Dreierlei zur Pflicht gemacht: Sich 1) der Theilnahme am Götzendienste, 2) des Blutes und des Erstickten und 3) der Hurerei zu enthalten [1]. — In Bezug auf den vorliegenden Streitpunkt erhellt aus dieser Entscheidung, dass die Judenapostel dem *Principe* von Paulus beipflichteten, indem sie die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, insbesondere die Nothwendigkeit der Beschneidung für Heidenchristen als keineswegs vorhanden erklärten, doch aber die volle Anwendung dieses Principes noch *beschränkt* wissen wollten. Denn hatten sie zwar guten Grund, Alles vorhin Erwähnte und so auch namentlich die Enthaltung vom Genuss des Blutes und des Erstickten als ein *vormosaisches* Gebot zu betrachten [2]: so liess doch gerade die Rücksicht, welche sie bei der Erlassung dieses Gesetzes auf «Mosesschüler» nahmen, und ebenso die Natur der zweiten Vorschrift, die mit dem Wesen des Christenthums gar nichts zu thun hatte, in den genannten Bestimmungen nichts als die Auffrischung einer ältern *mosaisch-jüdischen* Einrichtung erblicken. Eine Beschränkung aber, wie sie eben diese zweite Vorschrift enthielt, konnte der Verbreitung des Christenthums unter den Heiden gewiss nur sehr hinderlich sein. Wann sie und mit ihr der letzte Rest jüdisch-gesetzlicher Einrichtungen abgeschafft worden, ist uns nicht bekannt. Da sie jedoch in keinem paulinischen Briefe, namentlich auch nicht in den beiden ersten, den Thessalonicherbriefen (52. 53), und überhaupt in keiner neutestamentlichen Schrift mehr erwähnt wird; da ferner am Ende der zweiten paulinischen Missionsreise (um Pfingsten 54) eine *zweite* Zusammenkunft der Apostel zu Jerusalem stattgefunden zu haben scheint [3], in der Paulus, wie er im Galaterbriefe sagt, den Judenaposteln seine Art, das Evangelium unter den Heiden zu predigen, vorlegte und von ihnen eine völlige Bestätigung der von ihm hierbei befolgten Grundsätze erhielt [4]; und da endlich demselben Briefe zufolge Paulus unmittelbar nach jener Versammlung dem Petrus sein Verfahren zu Antiochia, welches doch allem Anscheine nach den Beschlüssen des ersten Apostelconciles vollkommen gemäss war, zum Vorwurfe machte [5]: so ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, dass nicht nur Paulus selbst schon um 52 die Zweckwidrigkeit der erwähnten Bestimmung voll-

---

1) Apg. 15, 29. cf. 20 ff. Aus der Vergleichung beider Stellen ergibt sich, dass das Zweite nur als *eine*, nicht als *zwei* Vorschriften betrachtet wurde, indem man beides (αἷμα und πνικτόν) jedesmal zusammen bald auf den zweiten, bald auf den dritten Platz stellte. Auch liegt die Zusammengehörigkeit dieser Vorschrift in der Natur der Sache. 2) Vgl. Gen. 9, 4. 3) *Wieseler*, Chron. des ap. Ztalt. S. 184 ff. 4) Gal. 2, 1—10. 5) Gal. 2, 11—21.

ständig eingesehen hat, sondern auch, wohl in Folge seines Andringens, bereits auf dem zweiten Apostelconcil (54) eine *neue Verabredung* unter den Aposteln getroffen worden ist, des Inhaltes: 1) Jedes jüdische Speisegesetz und somit das ganze mosaische Gesetz ist von nun an für die Heidenchristen beseitigt, und 2) auch den Judenchristen ist die Nichthaltung des mosaischen Gesetzes erlaubt, ja nach Umständen sogar zur Pflicht gemacht, damit es nicht scheine, als sei zur Begründung des Seelenheiles noch etwas Anderes nöthig, als der Glaube an Christus. Dabei versteht sich von selbst, dass unter dieser Beseitigung des *mosaischen Gesetzes* keineswegs auch eine Abschaffung des *Sittengesetzes* verstanden wurde. Denn hieran konnte ein Apostel gemäss dem Geiste des Christenthums nicht entfernt denken. Gerade der entschiedene Kampf aber, den Alle, Paulus voran, gegen die anomistischen Gnostiker in Kleinasien und Griechenland führten, gibt den schlagendsten Beweis, dass sie das Sittengesetz nicht nur in jeder Rücksicht festgehalten, sondern auch weit tiefer erfasst und befolgt wissen wollten, als dieses im Judenthum geschehen war. Dagegen konnte jedes Kind begreifen, dass das mosaische Gesetz mit seinen Bestimmungen über Opfer, Festtage, Reinigungen u. s. w. etwas vom allgemeinen Sittengesetz himmelweit Verschiedenes war, trotzdem, dass in jenem bereits viele sehr vortreffliche sittengesetzliche Vorschriften von ganz allgemeiner Natur vorkamen! Daher erweist man gewiss auch dem Verstande und dem guten Willen des Apostels Paulus sehr wenig Ehre, wenn man behaupten will, er habe diesen Unterschied durchaus nicht gemacht; vielmehr habe er, als er die Werke des «Gesetzes» schlechthin verwarf, unter diesen nichts Geringeres, als die Werke des Sittengesetzes verstanden!!! Doch möchte allerdings eine andere Unterscheidung neuerer (protestantischer) Theologen — «dass der Glaube allein selig mache, die Werke (des Sittengesetzes) aber zwar mit Nothwendigkeit zum Glauben hinzukommen oder aus dem Glauben sich entwickeln, jedoch alle diese Werke *nicht* selig machen, weil es ja sonst nicht der Glaube allein thue» — für Paulus wohl zu *fein* gewesen sein; uns zum mindesten will diese Unterscheidung überaus fein, um nicht zu sagen, spitzfindig, ja vollkommen überflüssig bedünken. — Wie dem nun sei, der Brief des Apostelconcils, bekanntlich das älteste Stück des neuen Testamentes (50) [1], und dann der im Galaterbrief erzählte Vorfall in Antiochien

1) Apg. 15, 23—29.

(Herbst 54), wobei Paulus dem Petrus sein judaisirendes Benehmen (τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν) *öffentlich* (ἔμπροσθεν τῶν πάντων) vorgeworfen und dieser ohne Zweifel ebenso öffentlich sein Unrecht eingestanden hatte[1]) — liessen über das jetzt von der *Gesammtheit der Apostel* angenommene *Princip*, dass das mosaische Gesetz keine Verbindlichkeit mehr für die Christen habe, keinen Zweifel übrig und daher nahmen auch von nun an die Judaisten, welche nichtsdestoweniger die Verbindlichkeit jenes Gesetzes noch behaupteten, eine Stellung zur Kirche ein, welche nicht anders als häretisch bezeichnet werden konnte, wenngleich dieses bei ihnen nicht in demselben Grade, wie bei den Gnostikern der Fall war. Daher haben im neuen Testament auch nur die Letztern ausdrücklich den Namen Häretiker erhalten[2]).

§. 43.

Die Judaisten in Galatien, Rom und Palästina.

1) *Die Judaisten in Galatien* um das Jahr 55 oder 56 sind die ältesten häretischen Judaisten, deren das neue Testament erwähnt. Paulus hatte sich bei seiner zweiten Missionsreise anfangs an den Beschluss des Apostelconcils gehalten[3]) und damals wohl in Phrygien und Galatien sich längere Zeit hindurch aufgehalten; wogegen er die daran gränzende Landschaft Asia (im engsten Sinn) schnell durcheilte[4]). Zum zweiten Male kam er im Herbste 54, von Antiochien nach Ephesus zurückkehrend, durch eben diese Gegend und stärkte (στηρίζων) dort alle seine Schüler (μαθηταί)[5]). Damals also war in Galatien und zwar durch Schüler, die Paulus bei seiner ersten Anwesenheit dort gemacht oder zurückgelassen hatte, das Evangelium schon in einem ausgedehnteren Maasse gepredigt worden. Dieser seiner zwiefachen Anwesenheit in Galatien gedenkt Paulus nun auch in seinem Galaterbriefe. Auf die erstere nämlich ist ohne Zweifel die hier erwähnte frühere Verkündung des Evangeliums zu beziehen, worin Paulus auf die Schwachheit des Fleisches (ἀσθένεια τῆς σαρκός) Rücksicht genommen, d. h. die strengere christliche Lehre von der Nicht-nothwendigkeit des mosaischen Gesetzes, oder vielmehr die Lehre von der Nothwendigkeit es aufzuheben und ganz zu beseitigen, weniger scharf ausgesprochen hatte. In Folge dessen war er namentlich von den Juden, die zahlreich in

1) Gal. 2, 11—17. 2) Tit. 3, 10. 3) Apg. 16, 4. 4) Ib. 16, 6. 5) Ib. 18, 23.

Ancyra, Pessinus, Pavium und anderen Städten des Landes wohnten[1]), und selbst auch von den gutmüthigen, jedoch (in Bezug auf das *tiefere* Wesen des Christenthums) unverständigen (ἀνόητοι) Galatern[2]), mit grosser Bereitwilligkeit als ein Bote Gottes aufgenommen worden[3]). Nicht minder deutlich beziehen sich auf die zweite Anwesenheit des Paulus in Galatien mehrere andere Stellen seines Briefes, in denen er sagt: Später, als er ohne allen Rückhalt die Wahrheit gesagt (ἀληθεύων) d. h. die vollständige Aufhebung des mosaischen Gesetzes verkündet habe, sei die dortige Gemeinde unfreundlich gegen ihn gestimmt worden (ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα)[4]). Diese Veränderung ihrer Gesinnung war schnell (ταχέως) eingetreten[5]), sei es nun, dass unter den dortigen Juden selbst plötzlich ein pharisäischer Gesetzeseifer erwacht, sei es, was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat[6]), dass von Jerusalem her Judaisten gekommen waren, welche ausstreueten: «Jacobus, Petrus und Johannes seien die Säulen (στῦλοι) der Kirche, woran man sich halten müsse. Diese aber befolgen ganz andere Grundsätze, als Paulus, halten genau in allen Dingen das mosaische Gesetz und verlangen dieses auch von den Heidenchristen. Paulus dagegen sei gar kein wahrer Apostel des Herrn, da er weder persönlich mit diesem umgegangen, noch von ihm zu einem Apostel ernannt worden sei. Höchstens sei er ein Sendbote der Judenapostel, der jedoch seinem Auftrage untreu geworden sei.» Gewiss lautete so die Lehre der galatischen Judaisten; denn Paulus widerlegt Alles dieses in seinem Galaterbriefe. — Er beginnt nämlich sogleich damit, er sei ein Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater[7]). Damit erklärte er, dass er sein Apostolat lediglich aus seiner wunderbaren Berufung[8]) und noch einem späteren ähnlichen Ereigniss[9]), aber

1) Vgl. Jos. Ant. 16, 6, 2. 2) cf. Gal. 3, 1. Der Name *Galater* gehört bekanntlich nur der unbestimmten griechischen Auffassung der *Kelten* an; sie selbst nannten sich *Gomaris* (Kymerer) und sprachen alle *eine* Sprache, nämlich *deutsch*, wie in der Gegend von Trier (Hieron. in Ep. ad Gal. praef.). Es waren drei Stämme, Trokmer, Tolistobojer und Tektosagen, von denen die Letzten, wie ihre Namens- und Stammverwandten, früher im hercynischen Walde (d. h. im Schwarzwald, Caes. B. Gall. 6, 22), die beiden Ersteren aber wohl an der Donau (in *Oestreich* und *Bayern*) gewohnt hatten. Sonderbarer Weise also scheint der Galaterbrief mit seinen Warnungen vor *ultralegalen* Tendenzen heutzutage noch ebenso gut, wie der Römerbrief zu passen. 3) Gal. 4, 13—15. 4) Gal. 4, 16. 18. cf. 1, 9. 5, 3. 21. 5) Gal. 1, 6. 6) Vgl. Gal. 1, 7. sq. 2, 4. sq. 7) Gal. 1, 1. cf. 1, 12. 8) Apg. 9, 3—6. 22, 6—16. 9) 2 Cor. 12, 2 ff. Dieses Ereigniss hatte 14 Jahre vor Abfassung von 2 Cor. (57), also wohl im Jahr 44 stattgefunden und war ohne Zweifel dasselbe mit dem Apg. 22, 17—21 erzählten. Vgl. Gal. 1, 18. Apg. 11, 30.

keineswegs etwa aus einem Auftrage der Judenapostel oder aus der Handauflegung ableite, die einige prophetische Männer zu Antiochia ihm und Barnabas unmittelbar vor ihrer ersten Missionsreise (44 oder 45) ertheilt hatten [1]). Mit solchen Lehren musste er freilich gegen die Ansicht aller blossen Gesetzes- und Ordnungs-Männer in damaliger wie anderen Zeiten auf's härteste verstossen! — Nachdem er dann noch weiter über sich und sein Verhältniss zu den Judenaposteln, insbesondere zu Petrus gesprochen [2]), ist der Gegensatz von *Gesetz* und *Evangelium* das Einzige, was er sonst noch in seinem Briefe behandelt. Schon Abraham sei durch den Glauben, nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt worden [3]). Ja, verflucht sei, wer unter dem Gesetze stehe; Christus dagegen habe uns von diesem Fluche des Gesetzes befreit [4]). Das Gesetz sei nur die Vorbereitung und der Pädagoge auf Christus, Christus aber sei die Erfüllung der Verheissungen; in ihm gelte nicht Jude noch Heide mehr, sondern es sei nun aus dem Kinde ein Mann, aus dem Knechte ein Sohn geworden [5]). Nachdem er dann die Galater gebeten, ihrer alten Liebe zu ihm eingedenk zu sein [6]), und hierauf in einem neuen Bilde die beiden Bündnisse (das alte und neue Testament) mit Hagar und Sara verglichen hat [7]), fordert er jene auf, bei der Freiheit des Evangeliums zu verharren [8]) — natürlich nicht einer fleischlichen Freiheit, die sich allen Lastern hingeben zu dürfen glaube, sondern der geistigen Freiheit, die in Glaube, Liebe und allen Tugenden bestehe [9]). Darauf ermahnt er sie noch, mit Sanftmuth die Irrenden zurecht zu weisen, gegen die aber, welche die Wahrheit lehren und gegen deren Anhänger in besonderer Weise wohlthätig zu sein [10]); und schliesst endlich damit, dass es für ihn keinen Ruhm gebe, es sei denn im Kreuze Jesu Christi [11]). — Zu diesem wundervollen Briefe, worin Paulus das Wesen der christlichen Freiheit in so überaus tiefsinniger Weise entwickelt hat, wollen wir nur noch bemerken, dass Paulus zwar mit grösster Festigkeit gegen die Judaisten auftritt und sie einmal auch « nebenbei hereingeschlichene falsche Brüder » (*παρεισάκτους ψευδαδέλφους*) nennt [12]), ein Ausdruck, der an *ψευδόχριστοι*, *ψευδοπροφῆται*, *ψευδαπόστολοι* und ähnliche erinnert; dass er sie aber doch längst nicht mit

1) Apg. 13, 1—3. 2) Gal. 1, 6—2, 21. 3) Gal. 3, 6—9. 4) Gal. 3, 10—14. 5) Gal. 3. 15—4, 11. 6) Gal. 4, 12—20. 7) Gal. 4, 21—31. 8) Gal. 5, 1—15. 9) Gal. 5, 16—25. 10) Gal. 6, 1—10. 11) Gal. 6, 11 ff. 12) Gal. 2, 4. vgl. auch das ἀνάθεμα gegen sie Gal. 1, 9.

der Entschiedenheit von der christlichen Gemeinde fortweist, wie die Gnostiker zu Ephesus und zu Korinth[1]). Sie sind nach seinem Urtheile im Allgemeinen weit mehr schwache, als böswillige Menschen, die man mit Geduld ertragen, sich selbst freilich nicht beikommen lassen, aber doch auch nicht von jeder Gemeinschaft geradezu ausschliessen soll. Diese Milde von Paulus gegen die Judaisten verdient, wie wir meinen, gar sehr der Beachtung.

2) *Die Judaisten in Rom* um das Jahr 58 sind eine Erscheinung, die man aus verschiedenen Gründen und in verschiedener Weise fortzuschaffen gesucht hat. Bald sollen es keine Judaisten, sondern Juden, bald aber ebenfalls keine Judaisten, sondern Ebioniten und, was man unter diesen versteht, Petriner gewesen sein. Sie sind aber nichts als Judaisten, von derselben Art, wie wir sie schon in Jerusalem beim Apostelconcile, und dann in Galatien angetroffen haben, und wie wir sie später noch einmal in Jerusalem und Palästina antreffen werden. Man hat ein so starkes Hervortreten des Judaismus in der ohne Zweifel damals schon grösstentheils heidenchristlichen Gemeinde zu Rom, wie sie offenbar der Römerbrief voraussetzt, unbegreiflich finden wollen. Aber man übersieht dabei einerseits die Natur des Judaismus, worin der Begriff des Gesetzes die Hauptrolle spielt und nebenbei auch Auktoritäten angerufen werden, ganz abgesehen davon, ob sie wirklich so sprechen, wie man vorgibt, oder nicht, sei es auch nur, um eine andere Auktorität damit herabzusetzen; und man übersieht andererseits dabei den römischen Volkscharakter, der, durch und durch gesetzlich bestimmt, für nichts so viele Empfänglichkeit hatte, als für das, was man Gesetz nannte. Nun ist aber sowohl aus dem ersten Bekanntwerden des Christenthums zu Rom durch Juden, die bei dem Pfingstfeste zu Jerusalem (30 ?) zugegen gewesen waren[2]), dann vielleicht auch durch *Petrus* selbst, als er im Jahre 39 auf kurze Zeit in Rom anwesend war, und nicht minder durch Schüler, welche er bei dieser seiner ersten Organisirung der dortigen Gemeinde zurückgelassen haben mochte[3]); als auch überhaupt aus dem Gange, den das Christenthum ursprünglich nahm und nehmen musste und der es nothwendig machte, sich mit der Predigt des

1) Gal. 6, 1 ff. vgl. mit 1 Tim. 1, 20. 1 Cor. 5, 5. 11. 2 Cor. 11, 13 ff. u. s. w. 2) Apg. 2. 10. 3) Ist vielleicht die Angabe von Linus und Anenkletus als ersten Bischöfen Roms nach Petrus so zu deuten, dass zuerst der Petriner *Anenkletus* d. h. der *Namenlose* von 39—52, dann der Pauliner *Linus* von 52—64, und hierauf *Clemens* der Römer von 64 an daselbst Bischöfe waren? Das Letzte ist nach dem ersten Korinthierbriefe des Clemens gewiss (vgl. §. 40, 4). Vor ihm hätten dann *Petrus* und *Paulus* über die dortige Kirche die *Oberaufsicht* geführt.

Evangeliums zuerst an die Juden und dann erst an die Heiden zu wenden, mit zweifelloser Sicherheit zu folgern, dass die älteste christliche Gemeinde zu Rom nur aus Judenchristen bestanden hatte. Auf diese scheint dann freilich die Judenverbannung unter Claudius (52) einen erschütternden Eindruck gemacht zu haben. Denn wenn das Gesetz auch nicht vollständig durchgeführt werden konnte, so werden doch viele Juden und mit ihnen auch viele Christen ebenso, wie Aquilas und Priscilla, damals von Rom fortgereist sein. Auch spricht Alles dafür, dass schon bald nach dieser Zeit Mehrere der im Römerbriefe erwähnten[1]) *Paulusschüler* nach Rom gekommen und dort Stifter gleichsam einer ganz neuen, nämlich jetzt vorzugsweise aus Heidenchristen bestehenden, Gemeinde geworden sind. Allein gewiss wird eben wegen der Unausführbarkeit des Claudischen Decretes auch jetzt noch eine nicht geringe Anzahl Judenchristen sich in der dortigen Gemeinde befunden haben. Unter diesen aber konnten dann judaistisch und pharisäisch Gesinnte um so eher auftreten und Anhang finden, und hierauf auch in der ganzen römischen Gemeinde Verwirrung erregen, als die Juden, selbst nachdem sie Christen geworden, doch noch an ihrem Gesetze hingen, auf die Römer als solche aber, wie gesagt, Gesetzesanforderungen einen besonders starken Eindruck machten. Ausserdem mochte diesen Judaisten leicht auch noch eine höhere *theologische Bildung* zu Gute kommen, weil darin die Heiden überhaupt hinter den Juden zurückstanden und zudem der grösste Theil der römischen Gemeinde ohne Zweifel aus Aermern und Ungebildetern bestand. So erklärt sich der Judaismus zu Rom ganz leicht und ungezwungen. Dass aber Paulus in seinem Briefe nicht etwa völlig ausserhalb der christlichen Gemeinde stehende Juden, sondern Judaisten bekämpft habe, ist klar, weil erstlich jedenfalls schon im Jahre 61 die jüdische und die christliche Gemeinde zu Rom völlig getrennt waren[2]) und man einen Vorgang dieser Art am wahrscheinlichsten bis zum Decrete des Claudius (52) und der wohl erst später eingetretenen Aufnahme einer grossen Anzahl von Heidenchristen zurückdatirt; weil sodann Paulus schon in seinem Römerbriefe (58) (wenigstens fünf) eigene Versammlungshäuser der Christen voraussetzt[3]) und es rein unmöglich ist, diese für jüdische Synagogen zu halten; weil drittens auch Paulus selbst ganz deutlich judaistisch gesinnte Christen zu Rom erwähnt[4]), und es nicht

1) Röm. 16. 2) Apg. 28, 17—28. 3) Röm. 16, 5. 10. 11. 14. 15. 4) Röm. c. 14 und 15.

bezweifelt werden kann, dass diese, wenn nicht die hauptsächlichsten Gegner des Apostels selbst, so doch Anhänger von ihnen gewesen sind; und weil es endlich thöricht, ja des Apostels unwürdig gewesen wäre, die Juden zu bekämpfen, wenn diese mit den Christen zu Rom gar nichts zu schaffen gehabt, d. h. wenn es nicht in der christlichen Gemeinde zu Rom selbst Judaisten, die sich ihnen beigesellt, gegeben hätte. — Die Meinung ferner, dass es zwei christliche Gemeinden in Rom gegeben habe, eine judenchristliche und eine heidenchristliche, dass Judenchristen und Judaisten ohne Weiteres einerlei seien und dass der Römerbrief uns also den Zwist der Judenchristen und der Heidenchristen vorführe, bedarf als eine gar zu lächerliche keiner eingehenden Widerlegung. Dagegen müssen wir gegen den schon früher gerügten schlechten und durchaus irreleitenden Sprachgebrauch, wornach Judenchrist und Judaist einerlei sein soll, nochmals aufs Entschiedenste protestiren. Denn der erstere Name geht allein auf die natürliche Abstammung und befasst sämmtliche Apostel (Paulus nicht ausgenommen), Gnostiker, Judaisten, kurz das ganze Urchristenthum; der zweite aber geht auf die geistige Richtung, wie die sprachliche Form (ἰουδαΐζειν, judaizare, jüdeln) deutlich beweist, und kann daher auch Solchen zukommen, die gar nicht einmal von Geburt Juden sind. Wir haben es hier ausschliesslich mit Judaisten zu thun. — Was endlich die Baur'sche Hypothese von Ebioniten betrifft, die Paulus im Römerbriefe bekämpft haben soll, so haben wir schon gesehen, dass es solche damals noch gar nicht gab und eine ohne Weiteres angenommene Vereinerleiung der (essenisch-gnostischen) Ebioniten mit (pharisäischen) Judaisten unstatthaft ist. Auch ist der vorherrschend praktische Charakter sowohl der Römer überhaupt als der christlichen Gemeinde zu Rom insbesondere, wie er sich von jeher gezeigt hat, dem Gnosticismus stets zu sehr abhold gewesen, als dass er daselbst eine allgemeine Herrschaft jemals hätte gewinnen können. Dieses schliesst freilich nicht aus, dass sich einzelne, und zwar sowohl dualistische als idealistische, Gnostiker, wie Marcion, Basilides, Valentin u. s. w. und ähnlich auch schon in der Zeit, als Paulus seinen Römerbrief schrieb[1]), zu Rom aufhalten und dort sich Anhang zu verschaffen suchen mochten. Und ebenso schliesst es nicht aus, dass gewisse gno-

---

1) Vgl. Röm. 16, 17. 18. An dieser Stelle ist unverkennbar von denselben anomistischen Gnostikern die Rede, welche Paulus eben damals in Korinth bekämpft und vor der Hand besiegt hatte. Aber dies war keineswegs die Parthei, welche ihm in Rom eigentlich zu schaffen machte. Vgl. auch Tac. Ann. 15, 44.

stisch-ebionitische Anklänge sich auch schon bei den römischen Judaisten zur Zeit unseres Briefes geltend machten, doch aber ganz entsprechend der erwähnten Eigenthümlichkeit des römischen Charakters, im Allgemeinen gewiss wohl nur äusserlich-ascetischer, viel weniger geistig-theoretisirender Natur gewesen sein dürften. Denn auf mehr als jenes führt nicht, was Paulus an den von ihm bekämpften Gegnern zu Rom hervorhebt, dass sie auf gewisse Speisegesetze und Fasten [1], besondere Festtage [2]) und eigenthümliche jüdische Ansichten über das, was rein und unrein sei [3]), Vieles gehalten hätten. Indessen will auch Baur hierin nicht sowohl einen gnostischen, d. h. häretischen, als vielmehr den von ihm angenommenen petrinischen oder judenapostolischen Ebionitismus finden. Mit andern Worten: es soll die petrinische und paulinische Parthei sein, aus deren angeblich anderthalbhundertjährigem Kampfe in der christlichen Urzeit uns hier eine Scene vorgeführt werde. Diese Ansicht setzt nun aber ein Verhältniss von Petrus und Paulus, von Petrinern und Paulinern voraus, wofür aller geschichtliche Halt fehlt. Das einzige wirkliche Datum dafür ist der im Galaterbriefe erzählte Vorfall in Antiochien, bei dem Petrus sich allerdings vergessen hatte; und dann, dass die Judenapostel überhaupt, jedoch nur für ihre Person und ohne daraus eine allgemein-bindende Norm für die ganze Kirche machen zu wollen, die Vorschriften des mosaischen Gesetzes nebst manchen essenisch-johanneischen Regeln für die äussere Lebensweise befolgten — ein Verfahren, welches Paulus so wenig missbilligte, dass er selbst mitunter das Gleiche that [4]). Der Hauptgrund aber soll dafür die vermeintlich in den Korinthierbriefen bezeugte Feindschaft der Pauliner und Petriner sein — und in der That, wären die hier geschilderten ψευδαπόστολοι wirkliche Petriner, so liesse sich kein ärgerer Gegensatz denken, als der von Paulinern und Petrinern im apostolischen Zeitalter. Wir haben aber gesehen, dass es den *Lügen* dieser anomistischen Parthei Glauben beimessen hiesse, wenn man sie für Petriner oder auch nur für Judaisten halten wollte. Andere Gründe sollen die Clementinen abgeben, worin sich ohne Zweifel ein grosser Hass der Ebioniten gegen Paulus ausspricht. Allein auch diese Schriften sind Lügenproducte, die keinen Glauben verdienen, wenn

---

1) Röm. 14. 2 ff. 15 ff. 2) Ib. v. 5. 3) Ib. v. 14. 20. Die von Baur (Paulus S. 386 ff) noch dahin gezählte Aufsässigkeit gegen die römische Obrigkeit (Röm. 13, 1) war im engsten Sinne (d. h. pharisäisch-) judaistisch. 4) Apg. 16, 3. 21, 23 fl. u. s. w.

sie sich den Anschein geben wollen, die Ansichten der Judenapostel auszusprechen. Der eigentliche Grund aber zu der ganzen, unzweifelhaft irrthümlichen, Ansicht Baurs liegt in einem *alten Lügengewebe*, zu dessen endlicher Zerreissung durch seine consequenten Folgerungen daraus das Meiste beigetragen zu haben, unbestreitbar das grösste Verdienst dieses gelehrten, gründlichen und, wie wir wohl überzeugt sein dürfen, durchaus wahrheitliebenden Forschers ist. Indem wir hierauf später zurückkommen müssen, unterlassen wir es, jetzt davon zu reden, und bemerken nur noch, dass der Römerbrief selbst nicht den mindesten Anlass gibt, die darin bekämpften Gegner des Paulus für Petriner zu halten. Nirgend kommt darin auch nur der Name Petrus oder Kephas vor; und es findet sich weder hier noch sonst eine Spur davon, dass die römischen Judaisten sich auf ihn berufen hätten. Dazu dürften sie aber auch wohl um so weniger Anlass gehabt haben, als Petrus um diese Zeit in durchaus keiner Verbindung mit Rom gestanden, sondern sich entweder noch (seit 54) in Antiochien oder gar schon in Babylon aufgehalten zu haben scheint. Wäre er damals aber in Rom selbst gewesen, wie eine ältere Meinung wollte, so würde allerdings das völlige Stillschweigen, welches Paulus von ihm in dem Römerbriefe beobachtet, der Baur'schen Hypothese einen sehr kräftigen Stützpunkt geben. So wenig aber, wie auf Petrus, so wenig berufen sich die römischen Judaisten auf Jacobus, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem. Das wäre von ihnen aber, sofern sie wirklich Ebioniten gewesen sein sollten, nach der von den Clementinen aufgestellten Theorie kaum zu vermeiden gewesen. Ueberhaupt ist von einem Zusammenhang derselben mit den Judenaposteln nicht im Mindesten die Rede. Ebenso findet sich in dem Römerbriefe, wenn man von seiner, auch sonst ähnlich vorkommenden, Ueberschrift absieht, selbst davon keine Andeutung, dass man in Rom, wie von den Judaisten in Galatien und den Gnostikern in Korinth geschehen war, die Apostelwürde des Paulus bekämpft und gegen die der Judenapostel herabgesetzt hätte. Wohl dagegen liesse sich sagen, dass Paulus selbst sich des seinen Gegnern beigemessenen Ebionitismus nicht wenig verdächtig mache, indem er von Geldbeiträgen spreche, die er sogar persönlich und trotz der ihm von Seiten der Juden drohenden Gefahren nach Jerusalem zur Unterstützung der dortigen Heiligen überbringen wolle [1]).

---

1) Röm. 15, 25—31.

Wie sich damit eine Todfeindschaft zwischen Paulus und den Judenaposteln vertragen konnte, ist freilich nicht abzusehen. Daher musste dann aber natürlich auch dieses Stück ebenso wie die Apostelgeschichte und Alles, was jener luftigen Hypothese schlechthin widerstreitet, für unächt erklärt werden! — Soll nun aber der *Zweck* des Römerbriefes überhaupt angegeben werden, so wollte Paulus darin keineswegs, wie man wohl behauptet hat, einen Grundriss der ganzen christlichen Dogmatik geben, sondern hauptsächlich nur die vom Judaismus aufgestellte Forderung zurückweisen, dass von den Christen die Werke des mosaischen Gesetzes zu erfüllen seien. Diese *Polemik*, jedoch unter Entwickelung der betreffenden *positiven* Lehre des Christenthums, ist offenbar allein die Aufgabe, die sich Paulus gestellt hat; und darnach ist dann auch das Verhältniss zu bestimmen, welches die *drei* Theile des Briefes zu einander einnehmen. Der *erste*[1]) nämlich stellt in Weise einer *Einleitung* zu dem folgenden Haupttheile die Lehre fest, dass «das Evangelium eine Kraft Gottes sei zum Heile jedem daran Glaubenden, dem Juden zuerst und dann dem Hellenen[2]);» der *zweite*[3]) geht sodann auf den *eigentlichen Zweck* des Briefes, die Bekämpfung der von den Judaisten geltend gemachten Ansprüche des Judenthums auf unbedingten Vorzug, geradezu ein und weist die letztern als völlig unbegründet zurück; der *dritte*[4]) endlich zeigt, welche moralische Anwendung vom Gesagten zu machen sei[5]). Ist nun so zwar nur der zweite Theil im engern Sinne polemisch, so ist doch auch schon der erste, genau besehen, nichts wie eine Polemik gegen dieselben Judaisten, mit denen es ohne Frage der zweite Theil ausschliesslich zu thun hat. Doch ist diese Polemik so grossartig, so tief eingehend, so sehr alles Wahre in der gegnerischen Behauptung zugebend oder vielmehr schon vorwegnehmend, wie es dem grossen Apostel des Christenthums geziemt. — Von den Heiden nämlich spricht er zwar gleich Anfangs, aber nur in der dritten Person, ihnen alle die Sünden beimessend, deren sie mit Recht von den Juden und den ihnen beistimmenden Judaisten geziehen wurden, ja so, dass man die anderwärts vom Apostel geschilderten Anomisten (freilich ohne alle gnostischen Elemente) darin wieder zu finden glaubt[6]). Dann jedoch wendet er sich zu dem Juden, d. h. dem Judaisten selbst, indem er ihn als in der Kirche gegenwärtig

1) Röm. c. 1—8. 2) Röm. 1, 16 ff. 3) Röm. c. 9—11. 4) Röm. c. 12—15. 5) Vgl. Baur, Paulus S. 342 ff. 6) Röm. 1, 18—32.

denkt und ihn daher in der zweiten Person anredet [1]). Er zeigt ihm, dass er nichts besser sei, als der Heide, dass wenn er auch Jude heisse, auf das Gesetz sich stütze, wegen Gottes sich rühme, seinen Willen erkenne, den Unterschied von Gutem und Bösem, vom Gesetze belehrt, genau zu bestimmen wisse, und es sich zutraue, dass er ein Wegweiser der Blinden, ein Licht der in der Finsterniss Wandelnden, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen und ein Mann sei, der die Gestaltung (μόρφωσις) der Erkenntniss (γνῶσις) und der Wahrheit im *Gesetze* unmittelbar vor sich habe und daraus nachzuweisen verstehe [2]) — gerade er doch ja auch das Gesetz verletze, stehle, ehebreche, die Tempel beraube, und so, sich rühmend des Gesetzes, Gott durch die Uebertretung des Gesetzes verunehre [3]). Zuletzt kommt dann die Rede noch besonders auf die Beschneidung und schon hier sagt der Apostel, dass nicht die fleischliche, sondern die geistige Beschneidung in der That für eine solche zu halten sei [4]). Hiernach wird zwar den Juden, weil sie an die Worte Gottes geglaubt hätten, ein Vorzug vor den Heiden eingeräumt, aber doch darauf, dass nur Gott wahrhaft, alle Menschen aber Lügner seien, bestanden. Diese allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen wird dann aus Schriftstellen, ganz besonders schlagend wieder gerade nur für Juden und Judaisten, nachgewiesen und daraus der Schluss gezogen, dass aus Werken des Gesetzes Niemand gerechtfertigt, durch das Gesetz vielmehr nur die Erkenntniss (ἐπίγνωσις) der Sünde vermittelt werde [5]). Es folgt die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, welche stattfinde ohne Gesetzeswerke (χωρὶς ἔργων νόμου), wodurch aber doch das Gesetz nicht aufgehoben, sondern vielmehr festgestellt werde [6]). Ebenso sei auch Abraham, noch bevor er beschnitten worden, allein durch den Glauben und ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt worden [7]). Wie aber in Adam Alle gesündigt hätten, so seien in Christus Alle (an ihn Glaubende) gerechtfertigt worden [8]). Doch sei dies nicht so zu verstehen, als ob man nun frei sündigen könne; vielmehr verlange das neue Leben in Christus die Ueberwindung aller Sünde und einen Gottesdienst, der weit höher, als der unter dem Gesetze, sei, möglich gemacht allein durch die Gnade Christi [9]). Denn nicht fleischlich, sondern geistig sei das neue Leben der Christen. An diesem neuen Leben werde die ge-

1) Röm. 2, 1. 3. 17. 23. 2) Röm. 2, 7—20. 3) Ib. 21—24. 4) Ib. v. 25—29. 5) Röm. 3, 1—20. 6) Ib. 21—31. 7) Röm. 4. 8) Röm. 5. 9) Röm. 6. 7.

sammte Schöpfung, insbesondere auch die Natur, einst theilnehmen. Solches sehen wir zwar jetzt noch nicht, hoffen es aber in Ausdauer. So nun sei also dieses neue Leben und die darin von uns einst zu gewinnende Seligkeit von Gott vorherbestimmt, durch Christus uns gebracht, im Geiste auszuwirken und von dem Menschen um keinen Preis fahren zu lassen [1]). — Nachdem so für die folgende Polemik der allgemeine dogmatische Grund gelegt worden, fasst Paulus, zu dem zweiten Theil und damit zu dem der Veranlassung seines Briefes entsprechenden *Hauptthema* desselben übergehend, das, was er gegen die von den Judaisten vorgebrachten Ansprüche des Judenthums vorzubringen hat, in drei Hauptsätze zusammen, woraus zugleich die gegnerischen Lehren erhellen: 1) Um der Verheissungen Gottes theilhaft zu werden, kommt es nicht auf die leibliche Abstammung an, sondern nur auf die geistige Kindschaft Gottes und die Erwählung durch Gottes freie Gnade. Wie daher nicht alle gebornen Juden zum wahren Volke Gottes gehören, so erwählt sich Gott sein Volk auch aus den Heiden; und weil die Ertheilung des Heiles ein freies Geschenk Gottes ist, so ist nicht der *νόμος δικαιοσύνης*, dem die Juden nachgehen, sondern die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, die den Heiden so gut als den Juden offen steht, der Weg, um zum Heile in Christus zu gelangen [2]). 2) Da nach dem von Gott bestimmten Rechtfertigungswege die Juden keinen Rechtsanspruch auf das Heil haben, so ist es nur ihre eigene Schuld, wenn sie nicht dazu kommen; denn der Weg dazu ist der Glaube an das Evangelium Christi, dieser Weg aber steht Juden und Heiden gleichmässig offen [3]). 3) Wenn aber auch für jetzt noch nicht alle Juden glauben, so ist darum doch das ganze Volk nicht verstossen; denn nicht nur glauben wenigstens Einige von ihnen, sondern auch der Unglaube und die Verstocktheit der Uebrigen dient dazu, dass an ihre Stelle die gläubigen Heiden treten. Was also auf der einen Seite Verlust ist, wird auf der anderen zum Gewinn. Ja, es lässt sich hoffen, dass die zur Zeit von Gott Abgekehrten einst noch gerettet werden. Denn sind sie eifersüchtig auf die den Heiden zu Theil gewordene Gnade Gottes, so muss ja eben diese Eifersucht sie reizen, selbst in den Besitz dieser Gnade zu kommen [4]). — Im dritten Theile wird dann ausgeführt, wie es gemäss der früher [5]) gegebenen Entwickelung für die Christen nothwendig sei, allen ihren

---

1) Röm. 8. 2) Röm. c. 9. 3) Röm. c. 10. 4) Rom. c. 11. 5) Röm. c. 1—8.

Pflichten aufs treueste nachzukommen, sich der Liebe, der Bescheidenheit und der Sanftmuth zu befleissigen, der Obrigkeit zu gehorchen, jedem das Seine zu geben und wachsam zu sein [1]) — woraus also folgt, dass Paulus, indem er die Werke des Gesetzes verwarf, nicht entfernt auch die Werke der Sittlichkeit, d. h. die guten Werke, für unnöthig zur Beseligung erklären wollte. Endlich gedenkt er der besondern Pflichten, welche die Christen gegen die glaubensschwachen Anhänger judaistischer Lehren und Vorschriften über Fleischessen, Festtage u. s. w. zu beachten hätten. Deren Meinungen nämlich sollten sie schonen, ja nach Umständen sogar selbst befolgen, um Aergerniss zu vermeiden, und so Alle unter sich einträchtig und liebevoll sein [2]). — Nach diesen Ausführungen des Römerbriefes kann es unmöglich einem Zweifel unterliegen, dass es zur Zeit, als derselbe geschrieben wurde, zu Rom *Judaisten* gab, welche der Aufnahme der Heiden unter den Bedingungen, welche Paulus im Einklang mit den übrigen Aposteln aufstellte, entgegen zu wirken suchten, indem sie von den Christen die Befolgung des *ganzen mosaischen Gesetzes* namentlich rücksichtlich der Beschneidung [3]), wie auch eigenthümlicher (allem Anschein nach essenisch-modificirter) Speisegesetze [4]) und Festtage [5]) verlangten, während sie selbst eine Gesinnung hegten und eine Lebensweise befolgten, welche an Stolz, Scheinheiligkeit und mannichfachen Selbsttäuschungen der der *Pharisäer* gar nichts nachgab [6]). Scheinen sie daher auch, was das Aeussere betrifft, von den Traditionen der letztern in etwa abgegangen zu sein, indem (an gewissen Tagen) gar kein Fleisch zu essen u. dgl., von den jüdischen Pharisäern wohl nirgend geboten worden war: so hob dies doch ihre wesentliche Uebereinstimmung damit in Bezug auf ihre allgemeine Forderung und in Bezug auf ihre Gesinnung überhaupt keineswegs auf. Hierbei darf auch nicht übersehen werden, dass Paulus gerade rücksichtlich der genannten Abweichungen, insofern sie eine andere Deutung zuliessen und so mit dem christlichen Glauben wohl noch bestehen konnten, minder strenge war, als rücksichtlich der eigentlichen *ἔργα νόμου*. Dennoch sah er in der ängstlichen Beobachtung dieser Vorschriften so wenig eine besondere Frömmigkeit, dass er sie vielmehr als *Glaubensschwäche* bezeichnete [7]). Dies erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass die römischen

1) Röm. c. 12. 13. 2) Röm. c. 14. 15. 3) Röm. 2, 25—27. 4) Röm. 14, 2. 15—21. 5) Ib. v. 4. 6) Röm. 2, 1—29. 7) Röm. 14, 1 ff.

Judaisten zwar Mitglieder der christlichen Gemeinde waren, hierbei aber den Standpunkt jüdischer Gesetzlichkeit noch in einer Weise festhielten, dass man freilich zweifelhaft sein konnte, ob sie nicht in Wirklichkeit noch mehr Juden als Christen waren. — Gewiss aber war auch die Frage, die auf ihren Anlass Paulus im Römerbriefe so gründlich erörterte, die Frage nach dem *Verhältniss vom Gesetz und Evangelium*, eine solche, die schlechthin und zwar nicht blos thatsächlich, sondern auch grundsätzlich, wie es im Römerbriefe geschieht, gelöst werden musste, wenn das Christenthum aus den beengenden Fesseln des Judenthums befreit und in diejenige Stellung versetzt werden sollte, die ihm als *Heilsanstalt für die Menschheit überhaupt* allein gebührte. Ueber die Grenzscheide, welche das Judenthum vom Christenthum trennte, hinwegzukommen, war eine der schwierigsten Aufgaben, die das Urchristenthum zu erfüllen hatte. Dies gab der judaistischen Häresie eine Bedeutung, die, wie schon bemerkt, ihrem innern Wesen nach vielleicht noch grösser und wichtiger war, als selbst die der gnostischen Häresie. Denn wenn auch in *speculativ-philosophischer* Rücksicht diese allerdings mehr, wie jene, auf der Höhe der Zeit stand, wenn in der Gesammtentwickelung, welche die religiöse Idee zu jener Zeit durchzumachen hatte, bei der Schwäche der Menschen, die auf sie einzugehen berufen waren, ein *Uebergang*, wie er sich in der häretischen Gnosis darstellte, kaum zu vermeiden war, und wenn so die Lösung der betreffenden Fragen, welche die Gnosis gab, wohl insoweit eine berechtigte genannt werden durfte, als sie die Apostel und ihre Nachfolger veranlasste, die wahre Lösung dieser Fragen jener falschen entgegenzustellen: so war dagegen die judaistische Häresie als eine mehr *praktisch-theologische* eine *Uebergangslehre* für das unmittelbare Leben selbst, die zwar ebenfalls bei der Schwäche der Menschen sich nicht wohl vermeiden liess, die aber gerade dadurch, dass sie Paulus nöthigte, ihr ebenso, wie der gnostischen, entgegenzutreten, dem apostolischen Christenthum die Gelegenheit gab, sich in diesem zwiefachen Kampf als die *allein haltbare Mitte* nicht nur des Heidenthums und Judenthums, sondern nun auch der gnostischen Häresie, die sich nicht scheuete, alles Sittengesetz angeblich zu Gunsten des Glaubens zu verwerfen, und der judaistischen Häresie, die gerade umgekehrt am mosaischen Gesetz festhielt, so aber gleichfalls nicht zum Glauben kommen konnte, mit solcher Bestimmtheit auszusprechen, dass für den vorurtheilslosen Betrachter hierüber gar kein Zweifel mehr übrig blieb. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass auch sehr Wohlgesinnte durch die

Fragen, welche der Judaismus anregte, vielfach beunruhigt werden konnten. Denn das Christenthum leugnete den göttlichen Ursprung des Judenthums nicht. War es nun nicht ein Widerspruch, dass Gott dasselbe Gesetz, welches er früher gegeben, später wieder abschaffte? Der Unterschied, den hierbei eben die Zeit und die ganz andern zeitlichen Verhältnisse begründeten, liess sich ohne ein tieferes Eingehen auf das, was bleibend und was veränderlich war, unmöglich erkennen. Sollte nun aber das Gesetz abgeschafft werden, wo war die Gränze zwischen einem sittlich wohlgeordneten Leben ohne «Gesetz» und dem Anomismus, dem sich die Gnosis der Pseudochristen und Pseudopropheten hingab? Lieferte aber gerade diese Erscheinung jedem Gewissenhaften den sichersten Beweis, dass es im mosaischen Gesetz *allgemein-sittliche* Bestimmungen gab, die nimmermehr beseitigt werden konnten: wie liessen sich hiervon die aufs engste damit zusammenhängenden *politischen* und *religiösen* Bestimmungen dieses Gesetzes absondern? Dazu kamen die bestimmten Verheissungen, die dem Volke Gottes gegeben waren, und die doch im Christenthum, wie der Augenschein lehrte, vor der Hand nicht erfüllt wurden; und dazu kam insbesondere der Vorzug des israelitischen Volkes vor den Heiden, der im Christenthum gerade *seinem Wesen nach*, weil es ja die Vereinigung von Judenthum und Heidenthum in einem über beide schlechthin erhabenen *Höhern* war, völlig aufgehoben wurde! Gewiss konnten durch solche Fragen und Schwierigkeiten auch Männer, die in der That religiös waren, sehr wohl beunruhigt, ja veranlasst werden, nicht nur selbst das ganze Gesetz mit Aengstlichkeit noch befolgen zu wollen, sondern auch von Anderen ein Gleiches zu verlangen. — Dass in der That die Geistesverfassung der römischen Judaisten dergleichen nicht ausschloss und sie dadurch mit einer Menge gesetzeseifriger Juden sich ganz auf einer Stufe befanden, gibt Paulus selbst zu verstehen, wenn er, zunächst zwar von letztern, aber damit zugleich auch von erstern sagt: « Ich gebe ihnen das Zeugniss, dass sie Eifer für Gott haben, nur nicht nach Verstand (κατ' ἐπίγνωσιν); denn die Gerechtigkeit Gottes (das Wesen des Christenthums) misskennend (ἀγνοοῦντες) und die eigene (jüdische) Gerechtigkeit festzuhalten (στῆσαι) suchend, haben sie sich nicht der Gerechtigkeit Gottes unterworfen [1]. » Diese und ähnliche Stellen, besonders aber die Milde, welche er gegenüber den dem Judaismus zwar

1) Röm. 10, 2 ff.

noch Anhangenden, jedoch bereits in das Christenthum auch *innerlich* eingegangenen « Glaubensschwachen » empfiehlt [2]), zeigen, dass Paulus hier, ebenso wie im Galaterbriefe, mit den Judaisten trotz der entschiedensten Verwerfung ihres falschen Prinzipes doch weit schonungsvoller und glimpflicher zu verfahren für nothwendig hielt, als mit den Gnostikern in Ephesus und Korinth. Der Grund davon war ohne Zweifel, weil die judaistische Häresie dem apostolischen Christenthum schon weit näher stand, als die gnostische, oder weil jene einen weit tiefern *religiös-sittlichen Halt*, als diese, hatte. Insofern lässt sich dann freilich sagen, dass das Auftreten der judaistischen Häresie, verglichen mit dem der gnostischen, ein Fortschritt der religiösen Idee gewesen ist. Ja auch der römische Judaismus als solcher dürfte darin wohl für weiter, als der galatische, vorgerückt zu halten sein. Denn einmal hören wir gar nichts davon, dass jener gegen Paulus mit solcher Heftigkeit wie dieser aufgetreten war; und sodann führt uns auch Paulus namentlich in den « Glaubensschwachen » zu Rom einen Theil der dortigen Judaisten vor, die jedenfalls dem Pharisäismus schon ferner standen und sich rücksichtlich ihrer äussern Lebensweise sogar nicht ganz mit Unrecht auf das Beispiel der Judenapostel selbst berufen konnten.

3) *Die Judaisten in Jerusalem und Palästina* um das Jahr 63, welche uns der Hebräerbrief kennen lehrt, hatten zwar ebenfalls noch zu ihrer Grundbestimmung, dass sie die mosaische Gesetzlichkeit mit dem Christenthum verbinden wollten. Wenn jedoch schon die römischen Judaisten in etwa über die galatischen hinausgegangen waren, so war die Veränderung, welche die Judaisten des Hebräerbriefes zeigten, bereits eine viel bedeutendere. Ehe wir jedoch diese näher vorlegen können, müssen wir Einiges über den Hebräerbrief selbst sagen. — Nach der fast klassischen Sprache und abweichenden Form dieses Schreibens, welches kaum ein Brief, sondern besser mit seinen eigenen Worten ein Trost- und Ermunterungsschreiben (λόγος τῆς παρακλήσεως) [2]) zu nennen ist, kann Paulus dessen unmittelbarer Verfasser nicht gewesen sein. Gewiss aber war derjenige, dem es seinen Ursprung verdankte, ein Mann, der eine gediegene griechische Bildung genossen hatte, der höchst beredt und schriftkundig war, der die allegorische Schriftauslegung und die Religionsphilosophie der Alexandriner und insbesondere Philons sich vollständig zu eigen gemacht, Jerusalem aber nebst dem Tempel und den gottesdienst-

1) Röm. c. 14. 15. 2) Hebr. 13, 22.

lichen Einrichtungen daselbst nicht persönlich gesehen hatte, und der endlich, von Geburt ohne Zweifel ein Jude, später Christ und zwar Pauliner geworden war [1]). Alle diese Merkmale nun passen unter den im neuen Testamente genannten Männern am besten auf Apollos und daher haben sich ohne Zweifel mit Recht die meisten neuern Ausleger dafür entschieden, dass er für den Verfasser (d. h. den Concipienten) des Hebräerbriefes zu halten sei. Gewiss aber wird auch Paulus sich bei dessen Abfassung wie immer mitbetheiligt haben. Denn dies haben nicht nur von jeher die orientalische Kirche und seit dem vierten Jahrhunderte auch die römische Kirche geglaubt, sondern es möchte dies auch noch daraus an dem Briefe selbst ersichtlich sein, dass die *letzten neun Verse* desselben [2]) theils durch den Gebrauch der 1. Sing. statt der sonst überall gebrauchten 1. Plur., theils durch eine unverkennbar paulinische Färbung des Styles, Erwähnung persönlicher, auf Paulus bezüglicher, Umstände u. s. w. sich von dem Frühern deutlich unterscheiden, und recht wohl von Paulus selbst hinzugefügt sein könnten, um so den ganzen Brief, dessen Hauptinhalt gerade in diesen Versen aufs bestimmteste gutgeheissen wird, als von ihm selbst ausgehend zu bezeichnen. Nun ist der Brief gewiss an die christliche Gemeinde in Jerusalem und dessen nächster Umgebung gerichtet [3]). Und zwar wird darin auf den ruhmvollen (Marter-) Tod mehrerer Vorsteher (προηγούμενοι), d. h. ohne Zweifel des Jacobus und Anderer ihm Zunächststehender (Ostern 62) [4]) Bezug genommen [5]). Daher kann der Brief nur nach dieser Zeit und nur während der römischen Gefangenschaft des Paulus (Frühjahr 62 bis Anfang 64) geschrieben sein. Auch deutet der Brief selbst, wie es scheint, seine Abfassung in Italien an [6]); und so dürfte sich am füglichsten auch die genaue Bekanntschaft erklären, welche Clemens der Römer schon um 65 oder 66 damit hatte [7]). Ferner erhellt aus den Schlussversen, dass Paulus im Augenblicke *noch gefangen* war; denn er fordert die Empfänger des Briefes auf, zu beten, damit er ihnen möglichst bald wieder gegeben werde (ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν) [8]), d. h. damit er in Freiheit gesetzt werde, und dann die Gläubigen in (Griechenland, Kleinasien und) Palästina wieder besuchen und mit ihnen ungehindert verkehren könne. Den-

1) Vgl. *Bleek*, der Hebräerbrief. Bd. 1. 2) Hebr. 13, 19—25. 3) *Bleek* a. a. O. 4) Jos. Ant. 20, 9, 1. cf. Hegesipp. ap. Eus. h. e. 2, 23. u. *Wieseler*, Chron. d. Ap. Ztalt. S. 89 ff. 5) Hebr. 13, 7. 6) Hebr. 13. 24. 7) Clem. 1 Cor. 2, 4. 10, 1. 2. 6. 11, 1. 16, 2. 17, 1. 6. 21, 15. 27, 3. 36, 1. 8. 9. 8) Hebr. 13, 19.

noch *hoffte er zuversichtlich* (wohl auf Versprechungen gestützt), bereits in den nächsten Tagen seine Freiheit wieder zu erhalten; denn dies voraussetzend verspricht er den Empfängern des Briefes seinen Besuch, sobald der unterdess ebenfalls in Gefangenschaft gerathene, aber auch schon wieder in Freiheit gesetzte und sehnlichst von ihm erwartete Timotheus angekommen (zurückgekommen) sein werde [1]). Das nun aber ist genau die Situation, in welcher sich der Apostel kurz nach Abfassung seines Philipperbriefes (Ende 62) und einige Zeit vor Abfassung seines zweiten Briefes an Timotheus (Sommer 63) befand. Damals schon hoffte er sicher frei zu werden und er wollte in dem Falle sogleich (τάχεως) nach Philippi kommen [2]). Timotheus war damals noch bei ihm, reiste aber bald nachher von Rom ab, sich über Philippi nach Ephesus begebend [3]). Wie er hier in Gefangenschaft gerieth und wieder frei wurde, wissen wir nicht. Jedenfalls aber steht der Annahme nichts entgegen, dass Paulus die Kunde davon etwa durch den gerade jetzt von Ephesus angekommenen *Apollos* erhalten und diesen dann aufgefordert habe, wegen der in Jerusalem ausgebrochenen Christenverfolgung, vielleicht in Gemeinschaft mit Lucas, Clemens Romanus und andern Paulinern — daher ἡμεῖς [4]) —, sowie im Namen und Auftrag des Paulus selbst — daher der von seiner Hand am Ende beigefügte Zusatz — das Schreiben an die Hebräer zu verfassen, es hierauf mit nach Ephesus zu nehmen und von da weiter nach Jerusalem zu befördern. Wohl sehr bald nachher aber muss dann der Prozess des Paulus *unerwartet* (durch die von Flavius Josephus bewirkte Freilassung der jüdischen Priester, seiner Ankläger? [5])) jene schlimme Wendung genommen haben, die sich im zweiten Briefe an Timotheus zeigt und die zuletzt den Tod des Apostels herbeiführte. Vielleicht dürften sich in solcher Weise noch am besten Exegese und Tradition hier in Einklang bringen lassen. — Dies nun vorausgesetzt, zeigt der Hebräerbrief deutlich, dass zur Zeit seiner Abfassung (Sommer 63) oder schon etwas früher der Judaismus in der christlichen Gemeinde zu Jerusalem auf sehr starke Weise hervorgetreten war. Die Gründe hierfür waren ohne Zweifel der zunehmende Fanatismus der Juden gegen die Römer und alle Partheien, welche darin nicht unbedingt auf ihrer Seite standen, dann die Vollendung des herodianischen

1) Hebr. 13, 23. 2) Phil. 2, 23. 3) Phil. 1, 1. 2, 19 ff. 2 Tim. 4) Vgl. besonders Hebr. 2, 3: ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, wornach offenbar die Schreiber und Leser des Briefes nicht mehr unmittelbare Zeugen der evangelischen Thatsachen gewesen sind. 5) Jos. Vit. 3. Vgl. oben S. 119. Anm. 5.

Tempels (um 62)[1], und die wahrscheinlich zunächst bei dieser Gelegenheit während der Abwesenheit eines römischen Procurators ausgebrochene Christenverfolgung, in der Jacobus nebst mehreren Andern getödtet, und dann gewiss auch sämmtliche Christen von der ihnen bis dahin noch gestatteten *Theilnahme am jüdischen Tempelcult ausgeschlossen wurden.* Jetzt musste sich bei den vielen tausend (πόσαι μυριάδες) Christen in Jerusalem und Judäa, die wir noch um Pfingsten 58 sich am jüdischen Gottesdienst auf jede Weise betheiligen und als sehr eifrige Beobachter des mosaischen Gesetzes betragen sehen[2]), die Frage erheben, ob sie Christen bleiben oder zum Judenthum zurückkehren sollten. Zugleich aber zeigt der Hebräerbrief, dass der damit bei vielen Palästinensern sich erhebende Judaismus — denn erst jetzt erhielt dort das Dringen auf *Beibehaltung des Gesetzes* eine häretische Bedeutung — auch schon über die *Person Christi* nähere Untersuchungen anzustellen begann. Dies konnte unter den obwaltenden Umständen gar nicht ausbleiben. Denn war auch die den Judenchristen angeerbte Liebe zum Tempelcult und das jetzt an sie gestellte Verlangen, dieselbe fahren zu lassen, das Nächste, was bei ihnen mit dem Christenthum in Conflict gerieth: so musste doch jetzt auch das, worin der wirkliche oder vermeintliche Werth jenes Tempelcultus bestand, nothwendig zur Sprache gebracht werden. Dieser aber lag ind em alltäglich und alljährlich sich wiederholenden *Opfer* und der *Sündenvergebung und Heiligung*, die damit für alle Theilnehmer verbunden sein sollte. Hierdurch wurde einem Bedürfniss entsprochen, das in der That ein allgemein menschliches ist. Dass nun aber der jüdische Cult jetzt seine Endschaft erreicht, dass seine Stelle von nun an ausschliesslich und in unendlich vollkommnerer Weise die Eine That Christi, sein Opfertod und der Glaube daran einzunehmen habe, dieses leuchtete Solchen, die am Aeussern hingen und fleischlich gesinnt waren, nicht sobald ein. Auch war diese Bedeutung des Opfertodes Christi, obwohl im Wesen des Christenthums selbst begründet, bis dahin, wenigstens schriftlich, noch gar nicht gehörig an's Licht gezogen, indem ja noch kein Grund vorhanden gewesen war, sie dem jüdischen Opfer geradezu entgegenzustellen. Und doch musste sie vor Allem klar geworden sein, wenn es sich darum handelte, ob man dem christlichen oder dem jüdischen Opfer den Vorzug geben solle. Das wiederum aber konnte nicht geschehen,

---

1) Vgl. oben §. 13, 5. 2) Apg 21, 20.

wenn man sich nicht vorher schon über die Person Christi vollständige Klarheit verschafft hatte. Denn das Wesen des christlichen Opfers bestand ja eben darin, dass in ihm *sich Christus selbst* für die Sünden der Welt dahin gegeben hatte, dass Christus selbst zugleich der *opfernde Priester* und das von ihm *dargebrachte Opfer* war! Dazu aber kam zweitens, dass der jüdische Opfercult, obwohl Mittelpunkt und höchste Spitze aller mosaischen Einrichtungen, doch nur ein Theil von diesen, seine Grundlage überhaupt aber das gesammte mosaische Gesetz war. Wollte man daher das Opfer aufgeben, so konnte man dieses nur, wenn man das ganze mosaische Gesetz und damit *Moses* selber, den Knecht Gottes, der es eingesetzt hatte, aufgab. So war also auch eine Vergleichung von Moses und Christus nicht zu umgehen. Dazu kam dann noch drittens, dass Moses nicht aus sich das Gesetz gegeben, sondern es als göttliches Gesetz durch die Vermittlung der *Engel* offenbart erhalten hatte. Dies war die schriftgemässe Lehre [1]), wie schon die Pharisäer sie verstanden und auch die LXX die Texteswortc ausgelegt hatten [2]), und wie sie nicht minder von den Christen, z. B. von Stephanus [3]) und von Paulus selbst [4]), stets aufgefasst worden waren. Hierdurch wurde nun ebenfalls eine Vergleichung Christi mit den Engeln unumgänglich. Die ganz besondere Bedeutung jedoch, welche der Verfasser des Hebräerbriefes auf den Vorzug Christi vor den Engeln legte, so dass er diesen Punkt vor allen anderen behandelte [5]), muss Jedem dieVermuthung nahe legen, dass sich bei den palästinensischen Judaisten dieser Zeit zu den *pharisäischen* Ansichten, wornach die Engel im Allgemeinen etwas mehr Untergeordnetes waren, auch schon *essenisch-gnostische* Lehren, nach denen, wie wir gesehen, der Messias oder Logos ein « Engel » oder eine höhere « Kraft» war, hinzugesellt hatten. Wenigstens können diejenigen, welche über den Vorzug des Christenthums schwankend wurden, und ebenso diejenigen, welche zwar Christen bleiben wollten, aber doch die Beibehaltung des mosaischen Gesetzes für schlechthin nothwendig erklärten, sich hierüber nur dadurch vor sich und Anderen gerechtfertigt haben, dass sie Christus nicht über die Engel, welche das mosaische Gesetz gegeben hatten, gesetzt wissen wollten. Bestätigt wird diese Vermuthung durch das Vor-

---

1) Exod. 19. vgl. mit Deut. 33, 2. cf. Ps. 68, 18. 2) Onkelos: Et cum eo myriades sanctae. vgl. LXX. Deut. 33, 2. Jos. Ant. 15, 5, 3. Echa Rabba praef. f. 40, 1. Jalkut Rubeni f. 107, 3. Pesikta Rabb. f. 35, 4 etc. 3) Apg. 7, 38. vgl. mit Deut. 5, 5. 4) Gal. 3, 19. 5) Hebr. 1, 4—2, 18.

handensein vieler griechischen Elemente in der apostolischen Kirche Jerusalems und Palästinas und den hierdurch begründeten Einfluss der Alexandriner daselbst [1]); durch die Menge essenischer Einrichtungen, welche wir in der dortigen Urkirche antreffen [2]), und die Einwirkung, den so auch nichtapostolische essenische Lehren leicht auf die judaistisch-gesinnten Mitglieder dieser Kirche gewinnen mochten; und ganz besonders endlich durch die (wohl so zu verstehende) Angabe des Hegesippus bei Eusebius, dass nach dem Tode des Jacobus *Thebutis*, weil er nicht Bischof von Jerusalem geworden sei, im Geheimen samaritanisch-gnostische Lehren in der christlichen Gemeinde daselbst verbreitet habe [3]). Denn dies setzt voraus, dass Elemente, die hiermit verwandt waren, sich schon früher in der dortigen Kirche fanden und dann wohl nicht blos *neben* dem Judaismus daselbst hergingen, sondern sich auch alsbald und dann immer mehr damit verbanden, so den spätern Ebionitismus vorbereiten helfend. — Alle diese Umstände nun erklären es, warum der Verfasser des Hebräerbriefes sich veranlasst sah, den damaligen Judaisten Palästinas vor Allem die hohe Bedeutung der *Person Christi* entgegenzuhalten, indem er die Erhabenheit des «Jesu, des Sohnes Gottes,» über die Engel, über Moses und über den Hohenpriester nach levitischer Ordnung nachwies [4]). Hierdurch legte er den Grund, um dann das von Christus in der Hingabe seines Lebens dargebrachte *Opfer*, womit er als Hoherpriester ein für allemal in das himmlische Allerheiligste eingegangen sei, als ein solches darzustellen, welches an innerem Werth das jüdische Opfer unendlich übertreffe und allein dem Bedürfniss des Menschen nach Befreiung von der Sünde wahrhaft genüge [5]). Daran knüpfte sich endlich aufs passendste die Aufforderung an die Empfänger des Briefes, im Glauben des Christenthumes standhaft zu verharren und jede Versuchung eines Rückfalles zum Judenthum von sich zu weisen [6]). — Bei diesem Inhalte des Hebräerbriefes muss es auffallen, dass darin nicht bestimmter vom eucharistischen Opfer der Christen gesprochen wird, indem ihnen hierin allerdings ein auch äusserlich genügender Ersatz für das jüdische Opfer gegeben

---

1) S. oben §. 13, 6. 2) S. oben §. 30, 6. 3) Eus. h. e. 4, 22. cf. 3, 32. vgl. oben §. 41, 3. Auch Clemens Rom. scheint eine nähere Beziehung des Hebräerbriefes auf den Gnosticismus angenommen zu haben. Denn nur so erklärt es sich, dass er diesen Brief mehrfach gegen die Lehren der korinthischen Gnostiker citirte, so insbesondere auch rücksichtlich des darin angegebenen Verhältnisses Christi zu den Engeln. Clem. 1 Cor. 36, 7 ff. vgl. §. 40, 4. 4) Hebr. c. 1—8. 5) Hebr. c. 9. 10. 6) Hebr. c. 11—13.

war. Zwar sagt einmal der Verfasser beiläufig, nachdem er schon längst seinen Hauptgedanken durchgeführt: «Wir haben einen Altar (θυσιαστήριον), von dem diejenigen, welche dem Zelte dienen, zu essen keine Macht haben (φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν) [1].» Allein dass er hierunter das eucharistische Opfer verstanden habe, ist schwerlich anzunehmen, da er im Vorhergehenden überall nur von dem himmlischen Opfer Christi, das mit dem Kreuzestode als seinem ersten Momente begann, gesprochen hat [2]), und er auch gleich nachher wieder von eben diesem Opfer Christi am Kreuze spricht [3]). Darnach lässt sich unter dem θυσιαστήριον nicht ein gewöhnlicher Altar in der Kirche, sondern nur bildlich das Kreuz und weiterhin das Urbild aller Altäre im Allerheiligsten des Himmels verstehen. Das «Essen» von diesem Altare lässt sich daher auch nicht geradezu und bestimmt auf die Eucharistie, sondern nur ganz allgemein auf den Empfang der dem christlichen Glauben entsprechenden himmlischen Gnade beziehen. Diese, wie es scheint, durchaus spiritualistische Auffassung des christlichen Opfers — die aber doch in Wirklichkeit schon darum nicht spiritualistisch ist, weil dabei auf das Vergiessen des Blutes (αἱματεκχυσία) ein so grosses Gewicht gelegt wird [4]) — steht zwar mit der geistigen Auffassungsweise, die sich überhaupt im Hebräerbriefe zeigt, in nächster Verbindung, und hat gewiss auch in den Verhältnissen selbst insofern ihren Grund gehabt, als sich dem *äusserlichen Unwesen* des Judaismus auf entschiedene Weise nur mit dem *innerlichen Wesen* des Christenthums, das durchaus nicht abstrakt, sondern zugleich nach aussen hin höchst kräftig und wirksam war, begegnen liess. Indessen löst doch Alles dieses unsere Frage noch nicht ganz. Näher führt vielleicht eine Vergleichung mit den paulinischen Korinthierbriefen. Hier nämlich wird, wie wir meinen, sehr ausdrücklich vom eucharistischen Opfer im Gegensatze zu den heidnichen Opfern gesprochen [5]). Beachtet man nun, dass die Eucharistie ihrer ursprünglichen Einsetzung nach ein *liturgischer Gebrauch* war, in welchem die *Opferidee* zwar an und für sich schon von Anfang an lag, aber darum nicht auch für das Bewusstsein schon

---

1) Hebr. 13, 10. 2) Hebr. 9, 11 ff. 3) Hebr. 13. 12., wobei das γὰρ v. 11. zu beachten. 4) Hebr. 9, 14. 22. 27. etc. 5) 1 Cor. 10, 20. 21. Man beachte hier das θύειν θεῷ und θύειν δαιμονίοις, das ποτήριον κυρίου und ποτήριον δαιμονίων, die τράπεζα κυρίου und τράπεζα δαιμονίων, Der Ausdruck τράπεζα, Tisch, erklärt sich aus der ältesten Sitte, die Eucharistie in Verbindung mit einem (Abend-) Mahle zu feiern. Erst später trat dafür der Altar ein. Vgl. ebd. 11, 20—34.

sofort erschlossen sein musste; und ferner, dass in den heidenchristlichen Gemeinden eine völlige Lossagung vom Tempelcult sogleich nothwendig war, nicht aber ebenso auch in der judenchristlichen Gemeinde zu Jerusalem; dort also wohl auch das Bedürfniss nach einem Opfer und zugleich das Bewusstsein, dass man ein solches in der Eucharistie wirklich habe, eher als hier erwacht sein wird: so dringt sich die Vermuthung auf, dass der Verfasser des Hebräerbriefes mit Rücksicht auf die *minder weit gediehene religiöse Entwickelung* in der Gemeinde zu Jerusalem seine guten Gründe hatte, hier die bestimmte Lehre, dass ja die Eucharistie ein Opfer sei, worin die Gläubigen einen vollen, auch äusserlichen Ersatz für die jüdischen Opfer im Tempel hätten, nicht eher auszusprechen, als bis diese Gemeinde durch eine ausreichend lange Trennung vom Tempelcult für diesen Gedanken hinlänglich reif geworden war, um dann von selbst darauf zu kommen. Denn dass er es etwa vergessen haben sollte, von dieser Lehre zu sprechen, lässt sich bei dem genauen Zusammenhang derselben mit dem Thema des Hebräerbriefes nicht denken. Dass er selbst aber diese Lehre schon kannte und ohne Zweifel durchaus billigte, ist um so gewisser anzunehmen, als er unleugbar mit Paulus in sehr nahen Beziehungen stand und nach unserer Voraussetzung gerade auch mit den Verhältnissen in Korinth ebenso wie in andern paulinischen Gemeinden aufs beste bekannt war. So gefasst aber mag dann allerdings die vorhin angeführte Stelle schon eine bildliche Hindeutung auf diese Lehre gewesen sein.

4) *Die Judaisten im Briefe des Barnabas* nach dem Jahr 70 erscheinen uns sehr problematisch, weil wir die Aechtheit dieses Briefes selbst für problematisch, ja für noch weniger als dieses halten müssen, und weil wir auch durchaus nicht wissen, wo wir diese Judaisten, wenn es wirklich solche und keine Juden sind, suchen sollen. Wie wir nämlich aus dem Briefe zu schliessen haben, ist der Tempel bereits zerstört[1]); dennoch beobachten jene mit Sorgfalt die Beschneidung, die Speisegesetze und die Sabbate[2]), und dass sie auch bei ihrem Begriffe von Opfer nur an jüdische Opfer denken, zeigt die ausführliche Bezugnahme des Verfassers darauf[3]). Dem gegenüber erklärt dieser nicht nur alle jene Vorschriften des alten Testamentes symbolisch (und zwar grossentheils auf höchst abgeschmackte Weise[4])), sondern hebt ausserdem noch besonders die heiligende

1) Barn. 16. 2) Ib. 9. 10. 15. 3) Ib. 7. 8. 4) So darf man z. B. keine

Kraft des Wassers in der Taufe und ebenso die des Kreuzes im Opfertode Christi hervor [1]). Dann spricht er von einem zwiefachen Wege, einem des Lichtes und einem der Finsterniss; der erstere steht unter der Obhut von Engeln des Lichtes mit dem Herrn an der Spitze; der andere unter der von Engeln der Finsterniss, angeführt von dem Fürsten der Zeit und der Gottlosigkeit (*ὁ ἄρχων καιροῦ τῆς ἀνομίας*) [2]). Gebote aller Tugenden und Verbote aller Laster bezeichnen den erstern Weg [3]); auf dem anderen aber findet sich alles Böse zusammen, so dass die Schilderung, die der Brief davon macht, beinahe wörtlich mit der der Anomisten im neuen Testamente übereinstimmt [4]). Zuletzt wird dann der Rath gegeben, den guten Weg zu erwählen [5]). — Dass nun aber eine derartige Combination jüdischer Gesetzlichkeit und absoluter Gesetzlosigkeit, wie sie hier allem Anscheine nach bei den Bekämpften vorausgesetzt wird, sich irgendwo auf der Welt und zwar nicht bei Einzelnen, sondern bei einer ganzen Parthei zusammen gefunden habe, wird man wohl nicht leicht annehmen können. Schon diese innern Gründe reichen mehr als hin, um den Brief für des Barnabas unwürdig zu erklären. Dazu kommen noch äussere Gründe, welche ebenfalls seine Unächtheit bezeugen [6]). Um dem wahren Verfasser auf die Spur zu kommen, bemerken wir nur, dass er mit Aegypten und dessen nächster Umgebung eine sehr genaue Bekanntschaft verräth [7]), dass sein Brief auch in Aegypten zuerst zum Vorschein gekommen ist [8]), und dass der Ton, der im Ganzen herrscht, in seinem Verfasser mit grösster Wahrscheinlichkeit einen ägyptischen Mönch errathen lässt, wenn es solche schon damals (d. h. im 2. Jhdrt.) gegeben hat, oder doch sonst einen Eiferer, der sich mit

---

Hyänen essen, weil dieses Thier die lästerliche Gewohnheit hat, das eine Jahr ein Männchen, das andere Jahr ein Weibchen zu sein; und keine Iltisse oder Wiesel, weil sich diese gar durch den Mund begatten (10, 19. 23.)! Auch hat Abraham den Isaak nicht auf die gewöhnliche Weise beschnitten, sondern so, dass die Form der drei griechischen Buchstaben IHT (d. h. Ἰησοῦς σταυρώμενος) herauskam; den ιητ' ist gleich 318, diese Zahl kommt aber Gen. 14, 4. und 17, 23. vor und ist somit auf die Beschneidung Isaaks zu beziehen (9, 21 ff.)! — Und das Alles, meint *Möhler* oder *Reithmayr*, hat Barnabas bei den Talmudisten gelernt! 1) Barn. 11. 2) Ib. 18. 3) Ib. 19. 4) Ib. 20. 5) Ib. 21. 6) Für ein νόθον erklärt den Brief schon Eus. h. e. 3, 25., und für apokryphisch Hier. de vir. ill. 6. In Ezech. 13. in. c. 45. 19. adv. Pelag. 3, 1. Uebrigens lebte Barnabas noch im Jahre 57 (1 Cor. 9, 6.); nach Einigen soll er 61, nach Anderen 76 gestorben sein. Letztere Angabe bei Mazoch. Com. in vet. marmor. Calend. p. 570—572 (?). 7) Barn. 9. 19. 20. 8) Clem. Alex. Strom. 2, 6 etc. Orig. c. Cels. 1, 65. de princ. 3, 18. in Rom. 1, 24.

seinem «geistreichen» Machwerk auf die allerwohlfeilste Weise einen Sporn an den Juden verdienen wollte.

5) *Die Nazaräer* waren den Schilderungen der Kirchenväter zufolge die Fortsetzer der rechtgläubigen palästinensischen Judenchristen der apostolischen Zeit, freilich mit einem judaistischen und selbst auch gnostischen Beigeschmack, aber doch noch verschieden von den Ebioniten. Denn während diese gemäss der oben (§. 41, 3. 4.) gegebenen Darstellung erst *nach* der apostolischen Zeit als eigene, mit einem besondern Namen kenntlich gemachte, Sekte auftraten, war der Name *Nazaräer* (Ναζωραῖοι, Nazaraei, Nazareni)[1]) ohne Zweifel der älteste *palästinensische* Name für Christen überhaupt d. h. für apostolische Judenchristen[2]); wogegen der Name *Christen* erst seit etwa 43 n. Chr. in *Antiochia* aufkam und sein Entstehen somit einem Zeitpunkt angehörte, wo sich das Christenthum durch Aufnahme von Heidenchristen bereits vom Judenthum und seinem Gesetz zu trennen anfing[3]). Daher bezeichnete auch der Name Nazaräer ursprünglich keineswegs Häretiker; dies that aber wohl der Name Ebioniten, indem die mit ihm belegte Sekte von Anfang an nicht als apostolisch, sondern als cerinthisch und halb gnostisch, halb judaistisch galt. Später aber müssen dergleichen häretische Elemente auch in den nazaräischen Lehrbegriff Eingang gefunden haben. Wann und wie dieses geschehen, lässt sich historisch nicht mehr ausmachen; und selbst der Name Nazaräer verschwindet auf lange Zeit! Justin erwähnt ihn nicht, unterscheidet jedoch in seinem bald nach 139 verfassten Dialog mit Tryphon *zwei* Klassen judaisirender Christen, von denen die Einen das mosaische Gesetz nur für sich beobachteten, ohne dessen absolute Gültigkeit zu behaupten, die Anderen aber nur diejenigen als christliche Brüder betrachteten, welche nebst dem Christenthum sich auch noch zur Uebernahme des mosaischen Gesetzes verstehen wollten[4]). Die erstere Klasse fällt genau mit den *apostolischen Judenchristen* zusammen, wie uns diese im neuen Testament geschildert werden; die zweite Klasse dürfte vielleicht eine und dieselbe mit den Ebioniten sein; doch ist es möglich, dass auch noch mehrere Andere dazu gehörten. Ebenso erwähnen Papias, Hegesippus, Clemens Alexandrinus, Origenes und Eusebius noch keine «Nazaräer,» wohl aber das von ihnen gebrauchte aramäische «Hebräerevan-

---

1) Epiph. Hier. 2) Apg. 24, 5: ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις, abgeleitet von Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος Mt. 2, 23. 3) Apg. 11, 26. 4) Justin Dial. c. Tryph. c. 46. 47.

gelium[1]).» Als eigenthümliche, sowohl von der übrigen (katholischen) Christenheit als von den Ebioniten unterschiedene Sekte lernen wir sie erst durch Epiphanius (um 367) und Hieronymus (um 400) kennen. Nach den Angaben dieser nämlich hatten die Nazaräer ihre Wohnsitze in der Dekapolis, namentlich bei Pella, in Gobah, im Lande Basan, und noch mehr zu Beröa in Syrien[2]). Der Abstammung nach Juden und nur der aramäischen Landessprache, nicht aber des Griechischen kundig, lebten sie, getrennt von allen heidenchristlichen Gemeinden, äusserlich gemischt unter Juden, jedoch von diesen wegen ihres Glaubens an Christus ausgestossen und als Minim (Minaei, Ketzer) betrachtet[3]). Sie hatten ausser dem alten Testamente[4]) als heilige Schrift noch ein eigenes Evangelium in syrochaldäischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben[5]), welches ebenso, wie das ebionitische, «Hebräerevangelium» (καθ' Ἑβραίους) oder auch «Petrusevangelium» genannt[6]) und in der Hauptsache gleichfalls unserem Matthäusevangelium sehr ähnlich[7]), doch sich vom ebionitischen nicht nur in der Sprache unterschied, da letzteres ohne Zweifel griechisch war, sondern auch im Inhalt mehrfach von ihm abwich. So hatte es z. B. die im ebionitischen Evangelium fehlende Geburts- und Jugendgeschichte Jesu (die beiden ersten Capitel des Matthäus)[8]); und auch die Taufgeschichte stellte es anders dar wie dieses. Näherte es sich nun auch darin, wie es scheint, mehr, als das ebionitische, unserem Matthäusevangelium: so zeigen doch die Bruchstücke, welche Hieronymus u. A. daraus mittheilen, dass es von diesem nicht wenig verschieden war[9]). Ob die Nazaräer ausserdem noch andere Schriften des neuen Testamentes hatten[10]), ist zweifelhaft, da sie des Griechischen unkundig waren und sie den Paulus zwar als Heidenapostel anerkannten, für sich selbst aber nicht in Anspruch nahmen[11]). — Was dann ihren Lehrbegriff angeht, so glaubten sie, dass Christus der Sohn Gottes sei, geboren von der Jungfrau Maria[12]). Allein sie verbanden damit die Lehre, dass (in Bezug auf das Göttliche in ihm) der heilige Geist seine Mutter sei, was auf gnostische Vorstellungen hinzudeuten scheint[13]). Epiphanius ist daher sogar zwei-

1) Die Stellen s. *de Wette* Einl. S. 85 ff. 2) Epiph. haer. 29, 7. Hier. de vir. ill. c. 3. 3) Hieron. Epist. 112 ad August. c. 13. cf. Epiph. haer. 29, 9. 4) Epiph. haer. 29, 7. 5) Hier. contr. Pelag. 3, 2. 6) Epiph. 29. 7. Hier. in Jes. 18. praef. in Ezech. 16, 3. contr. Pelag. 3. 2. Theodoret. haer. fab. 2, 2. 7) Hieron. in Matth. 12, 13. 8) Hegesipp. ap. Eus. D. E. 3, 20. Epiph. haer. 29, 9. Hieron. in Mt. 2, 6. 9) S. unten. 10) Epiph. haer. 29, 7. 11) Hier, in Jes. 9, 1. 12) Hier. Ep. 112 ad. August. c. 13. 13) Hieron. in Jes. 11, 1. in Mich. 7, 6. cf. in Ez. 16, 3. in Jes. 40, 9. Orig. in Joh. tom. IV. p. 63 ed. de la Rue. Vgl. §. 26, 5. 27, 3. 39, 3.

felhaft, ob sie gleich den Ebioniten Christus für einen blossen Menschen hielten oder seine übernatürliche Erzeugung annahmen [1]; und Theodoret behauptet geradezu, sie hätten Christus nur als einen gerechten Menschen verehrt [2]. Damit scheint übereinzustimmen, was Hieronymus erzählt, nach ihrem Evangelium habe Jesus auf die Aufforderung seiner Mutter und seiner Brüder, sich von Johannes taufen zu lassen, erwidert: «Worin habe ich denn gesündigt, um mich von ihm (Johannes) taufen zu lassen? Oder ist vielleicht eben dieses, was ich gesagt habe, Unwissenheit [3]?» Den Grund dieses ihres Schwankens über die Person Jesu hat wohl ganz richtig Augustinus getroffen, wenn er sagt: «Die Nazaräer bekennen zwar, dass Christus der Sohn Gottes ist, aber doch beobachten sie das ganze alte Gesetz [4].» Wenn sie daher auch lehrten, Derselbe, der auf dem Berge Sinai das Gesetz gegeben, sei in Bethlehem geboren [5]: so ist doch selbst dieses kein sicherer Beweis, dass ihre Ansicht von der Gottheit Christi mit der der allgemeinen Kirche übereinstimmend war. Denn als «Sohn des heiligen Geistes» (der Achamoth?) könnte er immer noch tief genug unter dem Vater, d. h. dem höchsten Gotte, gestanden haben. Doch erkannten sie an, dass Christus höher, als die Propheten, gewesen sei. Denn jener war nach ihnen der *Sohn* des heiligen Geistes, diese aber waren blos *gesalbt* (uncti) vom heiligen Geiste [6]. Bestimmter noch unterschieden sie sich von den Ebioniten dadurch, dass sie an dem Kreuzestode Christi keinen Anstoss nahmen, diesen vielmehr ausdrücklich lehrten und die entgegengesetzte Lehre als «philosophisch» verwarfen. Dabei wussten sie noch das Eigenthümliche, dass bei dem Tode Christi nicht der Vorhang im Tempel zerrissen, sondern die Decke (superliminare) des Tempels eingestürzt sei [7]. Ebenso lehrten sie entschieden die leibliche Auferstehung Jesu [8]. In der fortwährenden Beobachtung des Gesetzes jedoch stimmten sie vollkommen mit den Ebioniten überein. Nur wollten sie weder von pharisäischen noch von essenisch-ebionitischen Satzungen etwas wissen, sondern legten blos dem Gesetze, wie es buchstäblich im alten Testamente aufgezeichnet war, Verbindlichkeit bei [9]. Daher waren auch die damaligen jüdischen «Pharisäer» (die Talmudisten) äusserst feindselig gegen sie gesinnt [10]. Weiterhin unterschieden sie sich auch noch darin

1) Epiph. haer. 29, 7. 2) Theod. haer. fab. 2, 2. 3) Hier. c. Pelag. 3, 2. 4) Aug. de haer. 9. 5) Hier. in Hab. 3, 3. 6) Hier. c. Pelag. 3, 2. 7) Hier. in Jes. 31, 6. 7 (Op. IV. p. 425) cf. in Matth. 27, 5. Ep. ad Hedib. 8) Hieron. de script. eccl. c. 2, 16. 9) Hier. in Jes. 3. c. 8. v. 14. v. 19. (Op. IV. p. 122. sq.) cf. ib. c. 9, 1. c. 29, 20. 10) Hier. Ep. 112 ad Aug. c. 13.

von den Ebioniten, dass sie nur die Judenchristen, nicht auch die Heidenchristen als gebunden an das Gesetz erachteten [1]), wesshalb sie Paulus nicht in dem Sinne, wie die Ebioniten, verwarfen. Von ihrem Leben überhaupt entwirft Hieronymus ein anziehendes Bild. Ob ihres Glaubens an Christus von ihrem Volke ausgestossen und heftig angefeindet, trauerten sie tief über ihre ungläubigen Brüder und sahen mit Sehnsucht dem Tage entgegen, wo sich diese zum Herrn bekehren würden [2]). Den Geist eines Bruders zu betrüben, galt ihnen als eine der schwersten Sünden [3]). Ihr Vertrauen auf Gott aber war so gross, dass sie sagten: «Nicht durch eure Kraft, sondern durch das Erbarmen Gottes wird der Teufel unterliegen [4]).» — Zur Zeit Augustin's war ihre Zahl nur noch sehr klein [5]). Wann sie verschwunden sind, lässt sich nicht mit Sicherheit mehr ausmachen [6]).

§. 44.

Rückblick und Uebergang zum Folgenden.

1) So hat sich denn nun auch die Häresie des apostolischen Zeitalters und zwar von ihrer äussersten Tiefe in Simon dem Magier an, wo man noch zweifeln konnte, ob sie auch nur erst etwas Christliches an sich hatte, bis zu ihrer Höhe in den Nazaräern, in welchen sie sich kaum mehr vom apostolischen Christenthum unterscheidet, gleichsam stufenmässig vor unserem Blicke entfaltet. Es ist kein wichtiger Punkt von uns übergangen und auch keine, aller Zeugnisse des Alterthums entblösste, Hypothese von uns aufgestellt worden; vielmehr haben wir uns überall bemüht, nur die Geschichte selbst nach den besten Quellen, welche sich dafür fanden, sprechen zu lassen. Dies reichte aus, um den historischen Thatbestand, der hier in Frage kam, die Entwickelung der Häresie im Urchristenthum, als bedingt durch *Dreierlei:* durch die gegebenen Verhältnisse, durch den in der Geschichte überhaupt wirksamen Zug der Menschheit zum Christenthum als ihrer Vollendung, und durch den gerade hier sich vorzugsweise geltend machenden schlechten oder vielmehr im Allgemeinen nur trägen Willen und die Schwäche derer, welche jenem Zug zwar folgen mussten, aber doch sich ihm nicht aufrichtig anschlossen — wenigstens insofern *vernunftmässig* zu finden,

1) Epiph. 29, 7. Hier. in Jes. I. c. 1, 12. (Op. IV. p. 21.). 2) Hieron. in Jes. IX. c. 29, 20. (Op. IV. p. 398). Ib. X. c. 31, 6. 7. (Op. IV. p. 425). 3) Hieron. in Ez. c. 18. 4) Hier. in Jes. X. c. 31, 6. 7. 5) Aug. contr. Faust. 19, 18. 6) Vgl. Schliemann Clem. S. 445 ff., an dessen Darstellung wir uns hier im Wesentlichen gehalten haben.

als er an sich aus diesen seinen Gründen recht wohl begreiflich und erklärlich ist, dann aber selbst auch das *Verkehrte* darin nichtsdestoweniger im Grossen und Ganzen, selbst ohne dass man dies weiss oder will, dem *endlichen Siege des Wahren, Guten und Richtigen* zu dienen bestimmt ist. — Im Allgemeinen aber lassen sich in diesem Entwickelungsgang der ältesten Häresie *drei* Perioden unterscheiden. Die *älteste*, gleichsam *grundlegende* Periode (39—54 n. Chr.) ist die, in welcher sich die Häresie theils durch die Uebertragung des in dem letzten Ergebniss der vorchristlichen Religionsphilosophie enthaltenen *Irrthums* (*πλάνη*) auf das Gebiet des Christenthums zuerst in Samaria als pseudochristische Gnosis bildet, theils durch Verpflanzung jüdisch-pharisäischer Bestrebungen auf christlichen Boden zuerst in Judäa als Judaismus auftritt, beide Male jedoch zunächst an *Petrus* sich bricht. Zuletzt sucht sie dann auch schon als Judaismus und Pseudoprophetismus sich Anhänger in Syrien, Kleinasien und Griechenland zu werben. Die *zweite* Periode (54—70) ist die des schroffsten *Gegensatzes*, indem beide, der auf gnostisch-dualistischer Grundlage sich erhebende *Anomismus* in den griechisch-christlichen Gemeinden zu Ephesus, Korinth u. s. w., und der auf pharisäisch-gesetzlicher Grundlage sich erhebende *Judaismus* in Galatien, Rom und Palästina einestheils noch unter sich zwiespältig hervortreten, anderntheils aber jetzt auch mit den Aposteln, insbesondere mit *Paulus*, einen Kampf auf Leben und Tod unternehmen. In einem gewissen Sinne wiederholt sich in ihnen derselbe Gegensatz, in welchem Heidenthum und Judenthum oder näher noch Epikureismus und Pharisäismus standen; jedoch sind theils die theoretischen Lehren, theils die praktischen Anforderungen schon wesentlich andere und durchweg bestimmend ist schon der Einfluss des Christenthums, sodass der Uebertritt beider Partheien in ein *neues Gebiet* sich überall aufs deutlichste zeigt. Die *dritte Periode* (70—108 n. Chr.), welche von den Aposteln, soviel wir wissen, allein noch *Johannes* erlebte und grösstentheils durchlebte, ist die des *Zusammenbrechens* der Gegensätze, indem der Gnosticismus, von *Cerinth* zuerst idealistisch umgestaltet, sich nun durch Aufnahme judaistischer Elemente nach und nach zum *Ebionitismus* ausbildet, der Judaismus aber, mehr und mehr seine pharisäischen Elemente mit essenischen und apostolisch-christlichen vertauschend, theils ebenfalls zuletzt in den *Ebionitismus* aufgeht, theils aber als *Nazaräismus* dem ursprünglichen apostolischen Lehrkreis noch mehr sich annähert oder noch treuer bleibt. Indessen ist zu beachten, dass

hiermit eigentlich doch nur der alte *Judaismus* seine Endschaft erreicht hat. Dagegen erhielt der *Gnosticismus*, wie bereits angedeutet, seine vollständigere Ausbildung sowohl in dualistischer, als in idealistischer Gestalt erst in der *nachapostolischen* Zeit und lieferte so die *christlich-häretische* Darstellung desselben Grundsystems, dem auch der *heidnische* Neuplatonismus und die *jüdische* Kabbalah sich anschloss. Damit uns näher zu befassen, liegt ausserhalb unseres Planes.

2) Vergleichen wir nun aber den Fortschritt, welchen die religiöse Idee in den einzelnen *Lehrbegriffen* des heidnischen, des jüdischen und des gemischten Lehrkreises genommen hatte, mit dem, welcher in den sie befassenden *Lehrkreisen* als solchen ausgesprochen war: so war es ohne Zweifel die Bewegung von den beiden äussersten Extremen der *Natur* und des *Geistes* zu einer immer tiefern *Vermittelung* beider, worin das Streben des Zeitalters der Religionswende im Ganzen seinen Ausdruck fand. Nun ist aber eine vollständige Vermittlung und Versöhnung von Natur und Geist nur im *Menschen* und zwar im *Gottmenschen* denkbar. Daher konnte auch, was in jener ganzen Zeit immer tiefer gefühlt, gewünscht und erstrebt ward, nirgend anderswo, als in *Christus* selbst und dem von ihm gegründeten *apostolischen Christenthum* wirklich erreicht werden. In der That war eben hier, wie freilich erst die nachapostolische Zeit durch die Geschichte selbst bewies, der Mittelpunkt, auf welchen das Streben schon jener frühern Zeit, ohne dass sie es wusste oder ahnte, gerichtet war Desshalb aber ist auch nur dies der Gesichtspunkt, von dem aus man die ganze erwähnte Bewegung im Zeitalter der Religionswende zu überblicken und sich vernünftig zu deuten vermag. Nimmt man diesen Gesichtspunkt nicht, so bemerkt man in Allem nur ein *verworrenes Getriebe,* in welches sich unmöglich Plan, Ordnung und Verstand hineinbringen lässt. Dagegen bedarf es nur der rechten Orientirung, und sofort ordnet sich Alles aufs leichteste und natürlichste. Denn wenn die Bewegung einer Zeit gleichsam das Wachsen eines Baumes ist, so gilt von diesem Baum, was von jedem Baume gilt: er lässt sich nur an seiner *Frucht* erkennen, und nur das *Ende* schliesst auf, was schon im *Anfange* lag. Der wahre Orient aber, der Anfang und das Ende aller *Geschichte der Menschheit* ist der *Gottmensch*: in Ihm liegt ihr Grund und ihr Ziel, ihr Heil und ihre Vollendung! Brachte es nämlich die Natur der Sache mit sich, dass die Menschheit nur im Gottmenschen zu ihrem höchsten Begriff erhoben werden konnte: so verstand sich von selbst, dass der Naturbegriff

des Heidenthums und der Geistesbegriff des Judenthums, so sehr ihnen auch eine relative Wahrheit zukam und so nothwendig die Entwicklung der Menschheit durch sie hindurchgehen musste, doch vorher aufgelöst und aufgehoben, und nicht minder die unklare Mischung beider, welche der vorchristliche Synkretismus und die nachchristliche Häresie, allerdings von der Idee und Wirklichkeit des Gottmenschen schon in steigendem Maasse berührt, vorgenommen hatten, niedergeschlagen werden musste, wenn es zu einer *klaren*, nur durch den Eintritt eines *höhern Elementes* zu bewirkenden, *Einigung von Natur und Geist im Menschen* kommen sollte. Denn blos menschliche Mittel konnten eine solche *Einigung* nicht zu Wege bringen, so wenig es auch an Versuchen dazu gefehlt hat. Jener crass-realistische Versuch z. B., den das Heidenthum mit seiner Vergötterung der römischen Kaiser machte, um so zu einem *Gottmenschen* zu gelangen; und auf der andern Seite jener crass-idealistische Versuch, den das Judenthum im Vertrauen auf seine *messianischen* Erwartungen unternahm, um ohne Weiteres durch Eigenmacht Befreiung von dem römischen Joch und dem Uebel dieser Zeit überhaupt zu erlangen: wie himmelweit waren sie beide von der wahrhaften *Religion* und *Herstellung des Menschen* entfernt! Wie irrthümlich gestaltete sich ferner Philons Verschmelzung des jüdischen und heidnischen Lehrkreises, und wie schmählich fiel die Selbstvergötterung der Pseudochristen aus! Dies Alles aber sammt der Vergötterung von Thieren, Sternen und Bildern vergänglicher Menschen u. s. w. waren nur die *letzten Spitzen* aller jener verschiedenartigen religiösen Bestrebungen, denen die Menschheit sich bis jetzt hingegeben und denen sie einen so allseitig erschöpfenden Ausdruck in den drei Lehrkreisen ausserhalb des apostolischen Christenthums, freilich ganz fruchtlos, gegeben hatte! — So blieb denn jetzt nur noch *ein* Weg übrig, der wirklich zu dem Ziel führte, welches man so lange umsonst erstrebt hatte: der Weg, den das apostolische Christenthum als die alleinige und allbeseligende *Wahrheit* verkündete. Diese Wahrheit aber war, *dass Gott selbst Mensch geworden*, und also nicht ein Werk *menschlichen Stolzes* und *menschlicher Niedertracht*, sondern allein ein Werk *göttlicher Demuth* und *göttlicher Erhabenheit* der Menschheit jenes *Heil* gebracht habe, dessen diese schlechthin bedurfte, um in ihre *Fülle* und *Vollendung* einzugehen! Denn damit *Geist* und *Natur* im *Menschen* vereint würden, sei nicht weniger nothwendig gewesen, als der *Eintritt Gottes in die Menschheit*, weil alle *Einigung* nur in *Gott* ihren Grund habe (omnis unio desuper)!

Dies, nichts Anderes, war das Christenthum, das die Apostel der Menschheit verkündeten.

3) So ist nun wohl ein Faden da, welcher das vorchristliche Heidenthum und Judenthum sammt dem Synkretismus und der Häresie mit dem apostolischen Christenthum verbindet. Es ist dieser Faden sogar ein *vierfach* gewobener, nämlich die Identität der *Menschheit*, welche das *Subject* der Religion in Heidenthum, Judenthum und Christenthum bildet, ferner die Identität der *Natur* und des *Geistes*, die in den beiden alten Religionen getrennt, in der neuen geeint auftreten, und endlich die innere Zusammengehörigkeit der *göttlichen Gnade*, welche vom Anfang an die Menschheit geleitet hatte, um den Eintritt der *Gottheit* selber in sie möglich zu machen und durch alle nöthigen Vorstufen hindurch vorzubereiten und anzubahnen. Dennoch aber ist das Christenthum als solches durch nichts Natürliches, Geistiges oder über beide Erhabenes, welches die vorhergehende oder noch ausser ihm stehende Zeit schon hatte, wirklich *begründet* gewesen, als ob es nur einer Entwickelung des Grundes zu seiner Folge, der Ursache zu ihrer Wirkung bedurft hätte, um das Vor- und Ausserchristenthum zum Christenthum herüberzubilden. Vielmehr ist das Christenthum etwas *schlechthin Neues* gewesen. So passend angebracht daher, so planmässig geordnet all' seine Vorstufen waren, dennoch hat in ihnen das Christenthum seine *Genesis* nicht gehabt. Vielmehr liegt die Genesis des Christenthums, wenn man von einer solchen sprechen will, allein in *Gott* und über aller Zeit: in der göttlichen Vorsehung ist dasselbe von Ewigkeit her vollendet gewesen und nur aus dieser Vollendung heraus ist es von Gott in das *Werden der Zeit* auf eine allen menschlichen Begriff übersteigende und nur im *Glauben* von uns zu erfassende Weise eingeführt worden. — Aus dem Grunde lässt sich nun auch kein natürlicher Uebergang vom Vor- und Ausserchristenthum zum Christenthum machen: so nahe jenes diesem durch Zeit, Ort, Umstände, Aehnlichkeit u. s. w. gerückt scheint, dennoch liegt zwischen beiden eine *unendliche Kluft*, die nur dadurch ausgefüllt ist, dass *jeder Gnadenact*, folglich der vor- und ausserchristliche so gut wie der christliche, seine Quelle im *Gnadenspender* hat und so Dieser d. h. der *Unendliche* selbst es ist, der hier ins Mittel tritt, um jene unendliche Kluft auszufüllen, welche das Noch-nicht-Christliche vom Christlichen trennt. Denn dadurch, dass Beide in *Christus* Eins sind, sind sie auch *unter sich* vereint. Aehnlich sind in einem Kreise alle Punkte der Peripherie nur desshalb mit einander verbunden, weil sie alle in

dem Mittelpunkt des Kreises zusammenlaufen, oder weil die *Einheit* des Kreises allein in seinem Mittelpunkt liegt. Ist es daher nur der stets sich wiederholende Regressus in infinitum, wodurch Alles Endliche für sich begründet und auf einander bezogen wird: so ist auch klar, dass man einen Menschen nicht aus sich noch aus einem andern, auch nicht den Menschen aus der Natur oder dem Geist, noch diese aus jenem, sondern Alles nur aus dem *Gottmenschen,* dem *persönlichen Mittelpunkt alles ewig und zeitlich Seienden,* wahrhaft zu begreifen vermag. So aber ist der Gottmensch das Alpha und Omega des Christenthums: mit ihm *vor* Allem, *in* Allem und *nach* Allem befasst sich der christlich-apostolische Lehrkreis, zu dessen Darstellung wir jetzt übergehen.

Viertes Buch.

Der christlich-apostolische Lehrkreis.

Erster Abschnitt.

Die Entwickelung des christlich-apostolischen Lehrkreises überhaupt.

§. 45.

Die allgemeinen Perioden dieser Entwickelung.

1) *In Christus ist Gott Mensch geworden* — mit dieser Thatsache beginnt schlechthin die *zeitliche Wirklichkeit* des Christenthums [1]): sie ist das Neue, was die christliche Zeit von aller vorhergehenden unterscheidet, sie ist der Anfang und der Keim, der sich nur allseitig zu entwickeln brauchte, um damit *Alles* auszumachen, was die wesentliche Eigenthümlichkeit des Christenthums ausmacht. Zur *Voraussetzung* nämlich hat diese Thatsache 1) das Dasein Gottes als des Dreieinigen, nämlich als Vater, Sohn und Geist, weil Gott nicht der Absolut-Lebendige wäre, wenn er nicht dreieinig wäre; 2) das Dasein der Welt als einer von Gott erschaffenen und wesentlich von ihm unterschiedenen, aber ebenfalls, obgleich in anderm Sinn, dreieinigen, nämlich als Geist, Natur und Mensch, in der Art, dass der Mensch als Mitte und Einheit der Welt — freilich nicht schon in Wirklichkeit, aber doch nach Gottes Bestimmung — die *Spitze* derselben ist, folglich Gott durch seinen Eintritt in die Menschheit oder vielmehr durch die Aufnahme derselben in sich zugleich in die Welt als solche eintritt und die

---

1) Denn in Anbetracht der *ideellen*, nicht aber *reellen*, Präexistenz alles Geschaffenen, so auch aller menschlichen Seelen und so vor Allem der *Seele Christi* in Gott ist allerdings die *Gottmenschheit* und eben darum das Christenthum *von Ewigkeit her* gewesen (Eph. 1, 9—11 etc.); und das « Herabsteigen des *Menschensohnes* vom Himmel » (Joh. 3, 13.) bezieht sich nicht etwa auf seine Gottheit, die ja Himmel und Erde erfüllt und also nicht erst herabzusteigen brauchte, sondern allein, wie auch das Wort des Apostels ausdrücklich sagt, auf seine Menschheit, welche damit aus einem Ideellen zu einem Reellen ward. Aus eben diesem Grunde ist auch mit dem Acte der Menschwerdung oder vielmehr Fleischwerdung des Logos zur *Person* Christi nichts Neues hinzugekommen, was nicht schon einerseits in der *Gottheit*, andererseits in der von ihr hervorgebrachten ewigen *Idee* (σοφία) als Potenz oder Same alles Geschöpflich-Wirklichen gelegen hätte.

Welt in sich aufnimmt, sie so ihrer endlichen Bestimmung zuführend; 3) die ganze bisherige Geschichte der Menschheit, also nächst der *Urthat Gottes* d. h. der Schöpfung und des durch Gottes Gnade begründeten Urzustandes der Menschen, und der *Urthat der Menschheit* d. h. des Sündenfalles — sowohl die *erste Periode* der menschlichen Geschichte, worin Natur und Geist in der Menschheit noch ganz in einander verschlungen waren, als die *zweite Periode* derselben, worin beide abstrakt auseinander traten, die Natur sich zum Heidenthum, der Geist sich zum Judenthum organisirend. Das letzte Stadium dieser Periode, das Zeitalter der Religionswende, worin sich Heidenthum und Judenthum zuerst allseitig in ihrem *Princip* erfassten und dann dessen Einseitigkeit zu überwinden *anfingen*, haben wir durch unsere bisherigen Untersuchungen näher kennen gelernt. Gerade jetzt aber, in dem nach der göttlichen Vorsehung einzig passenden Augenblick, trat mit Gottes Menschwerdung das Christenthum ein, wodurch nun der Grund zur *dritten Periode* der menschlichen Geschichte gelegt, nämlich der Geist und die Natur zum *Menschen*, wie Gott ihn wollte, in höchster Weise geeinigt und damit dann zugleich die Einigung von Gott und Welt in Christus selbst zuerst vollzogen ward [1]). — Wenden wir uns hierauf zur Bedeutung jener Thatsache *an sich*, so war Christus, das Haupt der mit ihm in Wirklichkeit tretenden neuen Ordnung der Dinge, ebenso vollständig und wahrhaft *Gott*, wie er vollständig und wahrhaft *Mensch* war, und trotz dieser Zwiefachheit seiner Naturen doch nur Einer seiner Person nach. Als Menschensohn nämlich von dem Augenblicke seiner Fleischwerdung an aus Leib, Geist und Seele bestehend, war er Mensch gleich *uns*, mit alleiniger Ausnahme der Sünde; als Gottessohn aber war er in Allem gleich dem Vater und dem Geist, mit alleiniger Ausnahme des persönlichen Unterschiedes von ihnen; als Gott-Mensch endlich *vereinigte* er in sich alles Göttliche und alles Menschliche ohne Vermischung, ohne Trennung und ohne Beeinträchtigung des Einen oder Andern. Diese Einheit der Person Christi aber ist analog der Einheit des göttlichen Wesens aufzufassen. Gleichwie diese wegen der Dreiheit der göttlichen Personen nicht eine abstrakte, sondern eine concrete und nur darum eine schlechthinnige ist: so ist auch

---

1) Man vgl. meinen Aufsatz: Ueber die Selbständigkeit der Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott nach pantheistischer, dualistischer und christlicher Ansicht — in den Hermenien aus dem Gebiete der Speculation. Giessen 1845 (Mainz 1847).

die Einheit der Person Christi wegen der Zweiheit seiner Naturen nicht eine abstrakte, sondern eine concrete und nur darum eine schlechthinnige. Abstrakt nämlich würde diese Einheit aufgefasst, wenn man sie entweder als eine unmittelbare oder aber als eine mittelbare auffassen wollte, da sie nicht anders denn als vermittelte zu fassen ist. Denn die *unmittelbare* Einheit der Person kommt denjenigen persönlichen Wesen zu, die nur *einer* Natur sind z. B. dem Vater oder dem heiligen Geist, einem Menschen, einem Engel u. s. w.; Christus aber, der *zwei* Naturen hatte, etwa eine blos göttliche Persönlichkeit zuschreiben, mit der Behauptung, seiner menschlichen Natur habe die Persönlichkeit *gefehlt*[1]), heisst nicht minder seine Menschheit wesentlich beeinträchtigen, als die entgegengesetzte Behauptung eine Beeinträchtigung seiner Gottheit enthält. Die *mittelbare*, oder wie man sie auch nennt, die moralische Einheit dagegen, wornach in Christus zwei Personen, eine menschliche und eine göttliche, getrennt neben einander und blos durch Liebe verbunden gedacht werden, ist nicht minder falsch und dem Wesen des Christenthums schlechthin zuwider. So bleibt also nur das Dritte, die *vermittelte* Einheit, übrig, wornach die zweite göttliche Person eine menschliche Person von dem *ersten* Augenblick des Daseins der letztern an, jedoch mit Rücksicht auf deren künftige freie Selbstbestimmung, in der Art mit sich *geeinigt* hat, dass diese Einigung (unio — nicht unitas und nicht dualitas — hypostatica), die an sich ebensowohl schlechthin unauflösbar, als doch auch schlechthin frei ist, nicht nur durch alle folgenden göttlichen und menschlichen Acte in Christus immer neu bekräftigt und weiter durchgeführt wurde, sondern auch schon von Anfang an durch den Geist Gottes in ihm ihre allseitigste und tiefste Begründung erhalten hatte. Wie dies durch die Lehren: «Empfangen vom *heiligen Geist*» und «Geboren von Maria *der Jungfrau,*» ferner durch Jesu Wachsthum an Weisheit, Alter und Gnade bei *Gott*

---

1) So sagen, freilich nach schon älterem Vorgang, *Perrone* und seine Schule auf eine, alle ihre Bestrebungen mit zwei Worten sehr bestimmt charakterisirende, Weise: «In Christo erat natura humana *sine persona.*» S. Praelectt. theoll. Vol. IV. p. 205. cf. 207. Auf die als Grund dieser Bestimmung angeführte Behauptung, dass *jedes* Gegentheil davon Nestorianismus sei, lässt sich nur erwidern, dass es die *Inhumanität* im eigentlichsten Sinn auf die Spitze treiben heisst, wenn man selbst Christi Menschheit die Persönlichkeit abspricht, als ob die Persönlichkeit nicht die *Krone* der Menschheit, sondern — eine *Sünde* wäre! (Vgl. Hebr. 4. 15) In seinem Bezuge zu Gott aber soll der Mensch nicht blos *passiv*, sondern auch *activ* sein; ebenso in seinem Bezuge zu sich und zur Welt — wie ist Alles dieses, und wie ist überhaupt ein *Verdienst* gedenkbar ohne Persönlichkeit?

und den Menschen, durch seine Versuchung und seine Bewährung darin, sein Beten, seinen Gehorsam, die Unterschiedenheit seines göttlichen und menschlichen Wissens, Wollens und Thuns u. s. w. von jeher als der Glaube des Christenthums bekannt worden sei, kann hier nicht weiter erörtert werden. — Ebenso setzen wir die Berichte der Evangelien über Jesu Leben, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt als bekannt voraus und bemerken nur noch, dass wir im Folgenden weder die, von der *ewigen* allerdings noch verschiedene, *zeitliche Genesis* des Christenthums, die im *menschlichen Wissen, Wollen und Thun Christi* vor sich ging, noch auch den *Lehrbegriff Christi selbst* im Unterschied von dem durch die Gesammtheit der Apostel und deren Schüler dargestellten *christlich-apostolischen Lehrkreis* vorzulegen versuchen. Denn während das Erste theils wegen des Mangels aller historischen Quellen darüber mit Ausnahme sehr weniger Thatsachen z. B. der Anwesenheit des zwölfjährigen Knaben im Tempel, wobei er schon ein vollständiges Bewusstsein über sich und sein Verhältniss zum «Vater» zeigte [1]), seines «Wachsens» an Weisheit [2]), seiner Taufe und dabei eintretenden «Erfüllung» mit dem heiligen Geiste [3]) u. s. w., sich uns ganz entzieht, theils aber, wo jene Quellen sprechen, gerade *durch sie* d. h. durch den gesammten christlich-apostolischen Lehrkreis zur Darstellung gebracht wird: so ist dagegen das Zweite oder der Versuch, *Christus* in einem andern Lichte sehen zu wollen, als in welchem die *Apostel* uns Ihn gezeigt haben, ein völlig zweckloses Bemühen und jedes darüber Vorgebrachte leeres Gerede. Wir beginnen daher unsere Entwickelung erst von dem Augenblick an, wo das Werk Christi bereits vollbracht, er von der Erde bereits geschieden und durch die Sendung des heiligen Geistes die *Kirche* bereits gegründet war. — Von da an aber lässen sich im Zeitalter der Apostel füglich *drei* Perioden unterscheiden.

2) *Die Zeit der Anfänge* reicht vom Tode Christi (30?) [4]) bis zum Apostelconcil (50 n. Chr.). Sie zerfällt in zwei Abschnitte, das erste und zweite Jahrzehent des Christenthums, die sich wie frühester Keimzustand und erste Regung dieses Keimes verhalten. Aus dem ersten Jahrzehent nämlich (30—40) ist uns nur sehr wenig bekannt und die alleinige Quelle darüber ist der Bericht der Apostelgeschichte [5]). Die Gründung der Kirche zu Jerusalem, ihre

1) Luc. 2, 41—51. 2) Ib. v. 52. 3) Luc. 3, 22. 4, 1. par. 4) Die Berechnungen hierüber schwanken bekanntlich zwischen den Jahren 29—34 n. Chr. 5) Apg. 1, 1—6, 8.

Ausbreitung zunächst hier und in Judäa, zugleich aber auch schon unter den Juden, welche sich aus allen Gegenden der Welt zu den Festen in Jerusalem einfanden, ihre gemeinsame Leitung durch die zwölf Apostel, an deren Spitze der Anordnung Christi gemäss *Petrus* stand, ihre Kämpfe mit dem jüdischen Synhedrium und so auch mit dem Judenthum im Allgemeinen sind die Hauptbegebenheiten dieser Zeit. Innerlich aber sehen wir noch Alles, was sich später entfaltete, auf's Engste mit einander verbunden. Weder Häresien, die sich vom apostolischen Christenthum lossagen, noch Gegensätze, welche die Einheit des christlichen Grundprinzipes festhaltend dessen verschiedene Seiten in lebendig organischer Weise darstellen, treten hervor. Denn der Johannesschüler Dositheus, der vielleicht schon in der Zeit Christi als Pseudochrist auftrat [1]), und Simon der Magier, sein Nachfolger [2]), gehörten der Eine nie, der Andere damals noch nicht zur Kirche. Auch hat die bei einer Vergleichung der verschiedenen Apostelverzeichnisse [3]) sich herausstellende Gliederung des Apostolates in drei Klassen von je vier Aposteln mit immer Denselben, nämlich Petrus, Philippus und Jacobus dem Jüngern, an der Spitze, wohl eine äusserlich, aber, soviel man sieht, durchaus keine innerlich organische Bedeutung. Ferner hat sich auch in der äusseren Erscheinung, was z. B. die Befolgung des mosaischen Gesetzes, den Besuch des Tempels u. s. w. betrifft, das Christenthum noch gar nicht von dem Judenthum gesondert. Dessgleichen begegnen wir noch keiner Art von schriftlichen Aufzeichnungen, obwohl solche, nach der wiederkehrenden Gruppirung einzelner Thatsachen in den Evangelien und dgl. zu urtheilen, allerdings schon vorhanden gewesen sein mögen. Die Erinnerung der Apostel und Augenzeugen in Betreff des Lebens Jesu, ihr lebendiges Bewusstsein von dem Geschehensein der Erlösung, ihre Begeisterung für das Neue, dessen Kraft sie in sich trugen, konnte vorerst schon allen Bedürfnissen genügen, und die Hauptthätigkeit der Apostel war deshalb theils auf die mündliche Predigt des Evangeliums, theils auf die Einführung neuer socialer Verhältnisse, die die christliche Nächstenliebe zu fordern schien, wie namentlich Gütergemeinschaft, und dann auf die Herstellung einer gottesdienstlichen Ordnung gerichtet, worin die Taufe nebst Handauflegung die Grundlage, und die Feier des von Christus eingesetzten Abendmahles — das Brodbrechen — die Spitze bildete [4]).

---

1) Mt. 24, 24. Marc. 13, 22. vgl. §. 39, 1. 2) Vgl. §. 39, 2. 3) Luc. 6, 14 ff. Apg. 1, 13. Mt. 10, 2—4. Marc. 3. 16—19. 4) Vgl. §. 30 6.

Den Schluss dieser Erstlingszeit sehen wir in dem Auftreten und der Hinrichtung des Stephanus (39)[1], womit zum ersten Male der Bruch des jüdischen und christlichen Religionsbewusstseins seinen bestimmten Ausdruck erhielt, und worauf dann schon eine theilweise Zerstreuung der Gemeinde, ebenso eine Verbreitung des Christenthums theils nach Samaria[2], theils nach entfernteren Gegenden, wie Phönicien, Cypern, Cyrene, Antiochien[3], und vielleicht etwas später selbst auch eine Reise des Petrus nach Rom[4]) erfolgte. — So war Stephanus der Vorläufer des *Paulus* geworden und mit seiner Bekehrung (um 39 oder 40), sowie andererseits mit dem Auftreten Simons des Magiers als ersten Häretikers (das wohl um eben diese Zeit stattfand) begann das zweite Jahrzehent der christlichen Kirche (40—50). Paulus hielt sich zuerst drei Jahre grösstentheils in Arabien auf[5]. Während dieser Zeit fand zu Cäsarea die Aufnahme des heidnischen Proselyten Cornelius durch Petrus[6] und gleich nachher die erste Regung des Judaismus zu Jerusalem[7] statt. Paulus ging von Arabien nach Damaskus zurück und von da über Jerusalem — wo er mit Barnabas und durch diesen eingeführt auch mit den Aposteln zusammentraf, jedoch ohne dass dieses Zusammentreffen irgend eine besondere Bedeutung gehabt hätte — nach seiner Geburtsstadt Tarsus[8], wurde dann aber wohl schon bald darauf durch Barnabas nach Antiochien abgeholt. Nachdem er hier ein volles Jahr hindurch (etwa Mitte 43 bis dahin 44) für die Verbreitung des Evangeliums gewirkt hatte, ward er mit Barnabas nach Jerusalem geschickt, um eine Beisteuer dorthin zu bringen[9]. Damals schon, und zwar noch vor der Gefangenschaft des Petrus (44), indem dieser gleich darauf Jerusalem verliess[10], war es, wo Paulus bei engem vierzehntägigen Verkehre mit Petrus und Jacobus[11] in Folge einer ihm im Tempel zu Theil gewordenen Vision[12] zuerst den Gedanken aussprach, dass auf eine Bekehrung

---

1) Apg. 6, 8—7. 60. 2) Apg. 8. 3) Apg. 11, 19. 20. 4) Apg. 9, 32. 5) Gal. 1, 17. 18. 6) Apg. 10. 7) Apg. 11, 1—18. 8) Apg. 9, 22—30. cf. Gal. 1, 17. 9) Apg. 11, 25—30. 10) Apg. 12, 1—17. 11) Gal. 1, 18. 19. 12) 2 Cor. 12. 2 ff. cf. Apg. 22, 17—21. Diese wunderbare und bis dahin gar nicht genug beachtete Vision von Paulus ist um so wichtiger, als sie nächst der Berufung des Paulus (Apg. 9. 15.) der eigentliche Moment des Entstehens nicht zwar der *christlichen* Kirche — denn diese war bereits am ersten Pfingstfeste gestiftet — wohl aber der *katholischen* Kirche gewesen ist, insofern es von Anfang an die Bestimmung dieser Kirche war, *Juden und Heiden*, also *alle Völker* zu umfassen (Mt. 28, 19). *Wirklich* aber bestand diese Kirche erst *nach* der apostolischen Wirksamkeit von Paulus; und in der That sehen wir auch erst etwa von dem J. 60 nach Chr. an die *Juden-*

der Heiden zum Christenthum hinzuarbeiten sei [1]). Mit Barnabas und Johannes Marcus nach Antiochien zurückkehrend [2]) unternahm er dann (44 oder 45 bis 48 oder 49) seine *erste Missionsreise nach Kleinasien* [3]), deren Folge das Auftreten der Judaisten gegen ihn und das *Apostelconcil zu Jerusalem* nebst der Abfassung des ältesten Stückes des neuen Testamentes, des *Briefes der vereinigten Apostel*, war [4]). So sehen wir also in diesem zweiten Abschnitte der ersten Periode schon die Anfänge aller Bewegungen, welche den Hauptcharakter der folgenden Periode ausmachen. Die Kirche ist nicht mehr ausschliesslich judenchristlich, sondern sie hat auch schon samaritanische und heidenchristliche Elemente in sich aufgenommen, und indem sich neben die Judenapostel Paulus und Barnabas als Heidenapostel gestellt haben, ist damit auch der *Name des Christenthumes* (um 43 oder 44) zuerst aufgetaucht [5]). So aber ist nicht nur das apostolische Christenthum schon jetzt vollständig vertreten, sondern auch der Simonismus, aus dem sich später der anomistische Gnosticismus entwickeln sollte, und der Judaismus haben bereits ihr Haupt erhoben. Jedoch ist jener noch so gut wie ausserchristlich, dieser aber vorerst noch durch die einmüthige Erklärung der Apostel wieder zurückgedrängt.

3) *Die Zeit der Gegensätze* 50—70 n. Chr. lässt sich ebenfalls am füglichsten in zwei Abschnitte theilen. Das erste Jahrzehent nämlich (50—60) ist die Hauptperiode der *paulinischen* Thätigkeit, indem von den Missionsreisen des Paulus die zweite (50—54) und die dritte (54—58), ferner die Abfassung aller seiner Briefe vor der Gefangenschaft, sein Kampf gegen die judaistische Sekte in Galatien (55) und Rom (58), sowie gegen die gnostisch-anomistische Sekte in Ephesus (56) und Korinth (56—58), endlich sein Kampf gegen das Judenthum, seine Gefangennahme zu Jerusalem (58), seine Haft in Cäsarea und seine Abführung nach Rom (Herbst 60) in diesen Zeitraum fällt, wogegen wir von den Judenaposteln wäh-

---

apostel an die *Heidenchristen* im Bereiche des Hellenismus ihre « *katholischen* » Briefe schreiben — bekanntlich das älteste Vorkommen dieses Ausdruckes, der sammt der ganzen Ueberschrift, worin er vorkommt, seinen *Ursprung* höchst wahrscheinlich der Kirche zu *Ephesus* und dem Ende des *johanneischen Zeitalters* (um 100 n. Chr.) verdankt (vgl. unten §. 46, 6). Doch wiederum erst etwa hundert Jahre später, nämlich erst *um den Anfang des dritten Jahrhunderts,* sehen wir diese Bezeichnung der Kirche *allgemein* werden, ohne Zweifel, weil erst damals dieselbe in einen tieferen, auch geistigen, Conflikt mit dem *Heidenthume* gerieth und überhaupt mehr *heidenchristlich* ward. (Vgl. unten Nr. 4.) 1) Gal. 1, 18. Apg. 22, 21. 2) Apg. 12, 25. 3) Apg. 13. 14. 4) Apg. 15. 5) Apg. 11, 26.

rend dieser ganzen Zeit fast Nichts hören. — Bezüglich der Reihenfolge der paulinischen Briefe ist dann noch Folgendes zu beachten. Paulus begab sich, wie es scheint, bereits im Jahre 50 mit Silas von Antiochien aus zum *zweiten* Mal nach Kleinasien [1]), wo sich in Lystra oder Ikonium Timotheus [2]) und in Troas der spätere Evangelist Lucas [3]) an ihn anschlossen, und von da in Folge einer Vision [4]) nach Macedonien und Griechenland [5]). Im Herbste 52 langte er in Korinth an, woselbst er anderthalb Jahre (bis zum Frühjahre 54) blieb [6]). Während dieser Zeit schrieb er seine beiden Briefe an die *Thessalonicher*, den ersten wahrscheinlich Ende 52 oder Anfang 53, den zweiten Ende 53 oder spätestens Anfang 54. Gleich nach Ostern 54 aber verliess er Korinth und kam, unterwegs mit Barnabas zusammentreffend und diesen mit sich nehmend, um Pfingsten nach Jerusalem — dies seine vierte Anwesenheit daselbst, vierzehn Jahre (und einige Monate?) nach seiner Bekehrung [7]). Hier traf er mit den Säulenaposteln Petrus, Johannes und Jacobus eine Uebereinkunft, wornach jene Apostel der Beschneidung, er aber und Barnabas Apostel der Heiden sein sollten [8]), und dann auch wahrscheinlich, wie schon früher bemerkt, noch eine weitere Uebereinkunft wegen der vollständigen Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. Dem von da nach Antiochien sich Begebenden scheint bald darauf Petrus hierhin nachgefolgt zu sein. Dort erhob sich jetzt zwischen beiden Aposteln über den zuletzt erwähnten Punkt ein Zwiespalt, der allem Anscheine nach in der Weise beigelegt ward, dass Petrus hierin nachgab, aber auch in Betreff des ersten Punktes der Uebereinkunft eine Aenderung bewirkte, so dass er von jetzt an Ober-Vorsteher der grossentheils heidenchristlichen Kirche zu Antiochia wurde. Wenigstens sehen wir Paulus, der bis dahin stets ein näheres Verhältniss zu dieser Kirche hatte, seitdem nicht mehr dorthin zurückkehren. Dagegen legt eine alte Tradition Petrus einen siebenjährigen «Episkopat» über die Kirche zu Antiochien bei [9]), welcher, wenn er historisch ist, erst mit dem Jahre 54 seinen Anfang genommen haben kann. — Noch im Herbste eben dieses Jahres trat Paulus von Antiochien aus seine *dritte* Missionsreise an [10]), indem

1) Apg. 15, 40 fl. 2) Apg. 16, 1 ff. 3) Apg. 16, 8. cf. 10. 4) Apg. 16, 9 fl. 5) Apg. 16, 10—17, 34. 6) Apg. 18, 1—11. 7) Gal. 2, 1. 8) Gal. 2, 9. 9) Euseb. Chron. ad an. Tib. ult. (37 n. Chr.) Id. ib. ad ann. 2. Claudii (Armen. ad an. 3. Caii). cf. Ignat. ad Magn., Orig.? Eus. Hist. eccl. 3, 36. cf. 22. Hieron. de script. eccl. s. v. Petrus. Chrys. Hom. in S. Ign. Mart. c. 4. Greg. ep. 37. ad Anast. Antioch. (Vgl. *Sepp* Leben Christi IV. 62.) Dass Petrus die Kirche zu Antiochien gegründet habe, ist gegen Apg. 11, 19 fl. 10) Apg. 18, 23.

er sich nach Ephesus begab und sich hier mit kurzen Unterbrechungen etwa drei Jahre (Herbst 54 bis kurz vor Pfingsten 57) aufhielt [1]). Um diese Zeit schrieb er zuerst den Brief an die *Galater* (55 oder 56), dann während einer kurzen Reise nach Griechenland und Korinth von Macedonien aus (Ende 56 oder Anfang 57) den *ersten Brief an Timotheus*, hierauf von Ephesus aus (kurz vor Ostern 57) den *ersten Brief an die Korinthier*, und endlich (zwischen Ostern und Pfingsten 57) den Brief an *Titus* [2]). Dann aber verliess er (noch vor Pfingsten 57) Ephesus, und schrieb von Macedonien aus (im Juli oder August 57) den *zweiten Brief an die Korinthier*. Darauf ging er nach Illyricum (Nikopolis), reisete von da nach Korinth, und verblieb hier drei Monate (vom December 57 bis Ostern 58). Während dieser seiner (dritten) Anwesenheit in Korinth schrieb er (um Ostern 58) seinen *Römerbrief*, worin sich, wie schon bei anderer Gelegenheit von uns bemerkt worden, die Höhe seiner apostolischen Wirksamkeit darstellt. Bald nachher verliess er Korinth, brachte zu Philippi in Macedonien das Osterfest zu, und ging hiernach, diesmal über Milet und dann zu Wasser bis Cäsarea, zum fünften und letzten Male nach Jerusalem [3]). Hier um Pfingsten eintreffend wurde er schon zwei Tage nachher (17. Mai 58) im Tempel gefangen genommen und zum Landpfleger Felix nach Cäsarea abgeführt. Als (im Sommer 60) Festus dem Felix gefolgt war, appellirte Paulus an den Kaiser und wurde in Folge davon noch im Spätherbste desselben Jahres nach Rom abgeführt, kam jedoch, aufgehalten durch einen Schiffbruch, erst im Frühjahre 61 daselbst an [4]). — So war nun von der zweiten Periode das *zweite Jahrzehent* (60—70) unter vielen Stürmen angebrochen. Während desselben gesellte sich zur schriftstellerischen Wirksamkeit des Paulus und seiner Schüler auch die der Judenapostel, so dass diese Zeit für die Abfassung des neuen Testamentes bei weitem die fruchtbarste gewesen ist. Den Anfang machte *Jacobus* mit seinem Briefe (59 oder 60); ihm folgten der Zeit nach zunächst die drei zu Rom geschriebenen Briefe des *Paulus* an *Philemon*, an die *Kolasser* und an die *Ephesier* (61 oder 62); dann der Brief an die *Philipper* (62). Wohl nicht lange hiernach schrieb *Judas* von Palästina aus seinen Brief, und etwa gleichzeitig damit verfasste *Lucas* zu Rom sein *Evangelium* und die *Apostelgeschichte*, beide

1) Apg. 19, 8. 10. 2) Vgl. die Schriften über Einl. ins N. T. Für das Folgende Apg. 20, 1 ff. 3) Apg. 20, 3. 21, 16. 4) Apg. 21, 17 — 28, 15.

beendigt, wie es scheint, bereits im Frühjahre 63 [1]) und schon citirt im Briefe des Clemens an die Korinthier vom Jahre 65 [2]). Zu eben dieser Zeit (Frühsommer 63) schrieb vermuthlich, wie wir gesehen, *Apollos* in Paulus und aller Pauliner Namen zu Rom den Brief an die *Hebräer*. Einige Monate nachher (Spätsommer 63) schrieb dann *Petrus* von Babylon aus seinen *ersten Brief*, und etwa um dieselbe Zeit *Paulus* von Rom aus seinen *zweiten Brief an Timotheus*. Kurz darauf aber (Herbst 63) muss Petrus, von Babylon aus vielleicht über Korinth reisend [3]), in Rom eingetroffen sein [4]). Denn nach einer ohne Zweifel wohlbegründeten alten Angabe hat er eine Zeitlang zugleich mit Paulus in Rom gewirkt und die Kirche daselbst begründen helfen [5]). Zu eben dieser Zeit (Ende 63, Anfang 64) schrieb *Matthäus* in Palästina sein *hebräisches Evangelium* [6]), welches wir aber nicht mehr haben. Vielleicht enthielt dasselbe nur eine Zusammenstellung der *Reden* (*τὰ λόγια*) des Herrn [7]). Seine griechische Bearbeitung (nicht blos Uebersetzung) d. h. unser Matthäusevangelium ist dagegen wohl erst einige Jahre später (um 68) und zwar höchst wahrscheinlich von keinem Andern als Matthäus selbst angefertigt worden [8]). Unterdessen war Paulus (Anfang 64) in Folge seines Prozesses hingerichtet [9]). Erst nach dieser Zeit (also Winter oder Frühjahr 64) kann Petrus von Rom aus seinen *zweiten Brief* geschrieben haben. Bald nach dem Brande Roms (19. Juli 64) [10]) aber scheint er in die Neronische Christenverfolgung [11]) mit verwickelt und dann gewiss auch sofort hingerichtet zu sein [12]). Die Thatsache, dass Paulus und Petrus unter Nero in derselben Zeit (d. h. in demselben Jahre) zu Rom den Martyrertod erduldet haben, ist eine historisch vollkommen bezeugte [13]). *Marcus*, der den Petrus von Babylon durch Kleinasien und Griechenland nach Rom begleitet haben

---

1) Apg. 28, 30. Vgl. Ib. 1, 1. τὸν πρῶτον λόγον (d. i. das Evangelium) ἐποιησάμην etc. 2) Clem. 1 Cor. 2, 1. 13, 14 fl. 46, 9. 3) Dionys. (um 170) bei Eus. h. e. 2, 25. 4) Orig. ap. Eus. h. e. 3, 1. Πέτρος ἐν Πόντω καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ, Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίοις ἔοικεν· ὃς καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη. 5) Iren. adv. haer. 3, 1. 6) Iren. l. l. ap. Eus. 5, 8. Papias ap. Eus. 3, 39. Vgl. Eus. 3, 14. Hier. praef. in Mt. de vir. ill. c. 3. 7) Papias l. l. 8) Vgl. *Hug* Einl. II. 4 fl. 9) *Wieseler*, Chronologie des apost. Ztalt. S. 521 fl. 10) Tac. Ann. 15, 38—41. Dio Cass. 62, 16—18. (Das von beiden angegebene Consulat des C. Lecanius und M. Licinius wird auch in das Jahr 65 n. Chr. versetzt). Sueton Ner. 38. 11) Tac. Ann. 15, 44. Suet. Nero 16. Tert. Apolog. 5. Oros. hist. 7, 6. 12) Die Meinungen der Chronologen schwanken hier zwischen den Jahren 64, 65, 66, 67 und 68. 13) Clem. Rom. 1 Cor. 5. Ignat. ad Rom. 5. Dionys. et Caius ap. Euseb. 2, 25. Tert. praescr. 36. Orig. ap. Eus. 3, 1. Lact. de mort. persecut. 2. Instit. Div. 4, 21 etc. Vgl. *Wieseler* a. a. S. 551. 569. 578.

wird, hat erst nach dem Tode der beiden Apostelfürsten [1]), und auch erst nach den beiden Evangelien, welche den Stammbaum Jesu haben d. h. dem Lucas- und Matthäusevangelium [2]), ja allem Anschein nach unter Benutzung beider [3]), aber doch auch wohl noch *vor* Jerusalems Zerstörung (also etwa im Jahre 69) sein Evangelium geschrieben. Denn wie freilich Lucas nach späterer paulinischer Lehre wohl nicht mehr, ganz unzweifelhaft aber noch Matthäus, erwartet auch Marcus zugleich mit dem Untergange Jerusalems den Untergang der Welt [4]); ein Schriftsteller, der *nach* 70 geschrieben, würde beide Ereignisse gewiss deutlicher auseinander gehalten haben. Dann aber dürfte Alexandrien wohl noch wahrscheinlicher, wie Rom, der Abfassungsort des Marcusevangeliums gewesen sein. In dasselbe Jahr 69 endlich ist gewiss auch schon die Abfassung der johanneischen *Apokalypse* zu setzen, weil darin Jerusalem als noch nicht zerstört gedacht wird [5]). — Diese grosse Thätigkeit sämmtlicher Schriftsteller des neuen Testamentes während der sechsziger Jahre ist offenbar vornehmlich hervorgerufen durch das damalige starke Umsichgreifen der gnostisch-anomistischen Häresie in Griechenland und Kleinasien, wie auch das neue Auftreten der judaistischen Häresie in Palästina. Aber dies gilt doch mehr nur für die Briefe des neuen Testamentes. Ihnen steht in der Form zunächst das Evangelium und die Apostelgeschichte von Lucas, indem auch sie wenigstens brieflich eingeleitet werden. Doch ist schon bei ihnen die Veranlassung keineswegs dieselbe mehr, wie bei den Briefen. Denn nicht die Bekämpfung häretischer Bestrebungen, sondern, wie das Vorwort zum Evangelium ausdrücklich zu verstehen gibt, die Auffrischung und schriftliche Feststellung des im Katechumenen-Unterricht Mitgetheilten, die Erinnerung an die grossen Thatsachen, mit denen das Christenthum begann, und die Zusammenstellung des darüber von den Augenzeugen Erzählten auch für eine Zeit, wo diese Augenzeugen nicht mehr leben würden — dies war es, was Lucas bei seinen zwei Berichten (λόγοι) vor Allem im Auge hatte [6]) und wesshalb auch die Abfassung derselben eine weit minder zufällige war, als die der Briefe. Noch mehr gilt dieses von den aller Briefform entkleideten Evangelien des Matthäus und Marcus. Erklären sich beide auch nicht so bestimmt, wie Lucas, über den Zweck, den sie unmittelbar verfolgen: so ist doch unleugbar, dass Matthäus vornehmlich

1) Iren. adv. haer. 3, 1. ap. Eus. h. e. 5. 8. 2) Clem. Alex. ap. Eus. h. e. 6, 14. 3) Vgl. *de Wette* Einl. 4) Luc. 21. Mt. 24. Mr. 13. 5) Apoc. 11, 8. 6) Luc. 1, 1—4. Apg. 1, 1.

die Judenchristen in Palästina vor Augen hat und sie gewissermaassen zum Ersatz für die abscheidenden Apostel an die Worte und Thaten Christi erinnern will, Marcus aber seinen Blick noch mehr erweitert, indem er von Juden- und Heidenchristen bereits völlig absehend einfach nur die Thatsachen des Evangeliums vorführt. Darin ist ohne Zweifel ausgesprochen, dass es ein allgemeines, durch keine mündliche Tradition zu befriedigendes, historisches Bedürfniss, nicht besondere, auf gewisse Personen, Orte, Zeiten u. s. w. sich beschränkende religiöse Zustände gewesen sind, denen diese vier Schriften ihr Entstehen verdankten, und dass man daher Unrecht thut, die Bestimmung der letztern Art, welche freilich den Briefen des neuen Testaments zunächst beizulegen ist, ohne Weiteres auch den historischen Büchern desselben zuzuschreiben. Ganz ausdrücklich aber tritt das Bestimmtsein für *alle* Zeiten und Orte in der Apokalypse hervor; denn sie erklärt geradezu von sich, dass sie auf besonderes göttliches Geheiss verfasst worden, und dass selig sei, wer sie lese, ihren Inhalt glaube und in seinem Leben getreulich befolge. Beachtet man solche Aeusserungen der Schrift selbst und beachtet man überhaupt die Motive ihrer Abfassung: so sieht man, wie es nach Maassgabe des *Glaubens* und der auf dem Grunde desselben sich erbauenden *Wissenschaft* gleich irrthümlich ist, die *mündliche Ueberlieferung ohne Schrift*, als *die Schrift ohne Ueberlieferung* für hinreichend zur reinen und vollständigen Erhaltung des christlich-apostolischen Lehrkreises in der Menschheit zu erklären. Vielmehr gehören auch in dieser Beziehung *Gedanke*, *Wort* und *Schrift* nicht minder nahe zusammen, wie das geistige, seelische und leibliche Element im Menschen. Nur in ihrer *Vereinigung* bilden sie die Erkenntnissquellen des Christenthums; und es war nicht *Zufall*, es war eine aus der Natur des Menschen selbst hervorgehende *Nothwendigkeit*, wodurch die Schrift überhaupt ins Dasein gerufen ward! Gleichwohl muss auch die erwähnte Mannichfaltigkeit der Motive, welche die Abfassung der einzelnen Schriften veranlassten, um so mehr beachtet werden, als dieselbe ihren sehr bestimmten Ausdruck in den *dreierlei Formen* dieser Schriften, nämlich der epistolaren, der historischen und prophetischen, erhalten hat [1]). — Wie aber in Motiv und Form der Schriften dieser Periode Mannichfaltigkeit, so ist in ihrem Inhalt sogar eine Art *Gegensätzlichkeit* sehr deutlich zu bemerken. Diese zeigt sich

1) Vgl. *Thiersch*, Versuch zur Herstellung des hist. Standpunktes für die Kritik der N. T. Schriften. Erlangen 1845. S. 59 ff.

vor Allem in Paulus, dem Hauptvertreter dieser ganzen Periode und namentlich des ersten Abschnittes derselben. Denn er hatte es zugleich mit Judenthum und Heidenthum, und was noch mehr sagen will, zugleich mit Judaismus und anomistischem Gnosticismus zu thun. Am schärfsten trat dieser Gegensatz, in den er hineingestellt war, hervor, als er in Korinth (Ostern 58) so eben den Gnosticismus besiegt hatte und nun auch gleich darauf den Judaismus in Rom bekämpfen musste. Stärker können nicht wohl zwei völlig entgegengesetzte Richtungen in einem und demselben Geiste auf einander treffen, und beide zugleich von ihm ohne irgend einen Widerspruch mit sich selbst überwunden werden, als dieses damals von Paulus geschah! Wenn je, so zeigte es sich hier, dass das wahre Christenthum nicht *unter*, sondern schlechthin *über* jedem derartigen (häretischen) Gegensatz steht! — Von ganz anderer Art dagegen war der Gegensatz, der im zweiten Jahrzehent dieser Periode nicht ausserhalb, sondern innerhalb des apostolischen Lehrkreises selbst und der davon ausgehenden Literatur hervortrat. Da nämlich Petrus bereits nach der Anordnung Christi das Haupt der zwölf Apostel war [1]), ausser ihnen aber später (44—54) auch Paulus, Barnabas u. A. zu Aposteln berufen wurden, mit der Bestimmung, dass Petrus nebst jenen vorzugsweise Apostel der Juden, Paulus und die Seinigen aber vornehmlich Apostel der Heiden sein sollten [2]): so war damit die Grundlage für den Gegensatz des *petrinischen* und *paulinischen* Lehrbegriffes gegeben, der keineswegs irgend einen das Wesen des Evangeliums betreffenden Widerspruch in sich schloss, wohl aber von dem die apostolische Kirche beseelenden *Leben* Zeugniss gab. *Denn ein Leben ohne Gegensatz ist ein Leben ohne Bewegung*, d. h. es verdient gar nicht den Namen Leben. Worin dieser Gegensatz innerhalb des apostolischen Lehrkreises näher bestand, wird in der Folge ausführlich gezeigt werden; hier soll nur bemerkt werden, dass er in der biblischen Literatur erst mit dem Anfang der sechsziger Jahre, als auch die Judenapostel zu schreiben begannen, auftrat — und dann, dass dieser Gegensatz keineswegs ein so stark sich aussprechender war, als man vielleicht vermuthen könnte. Denn erstlich hörten merkwürdiger Weise zu eben dieser Zeit die Judenapostel schon auf, reine Judenapostel zu sein; denn sie schrieben fast alle an heidenchristliche (paulinische) Gemeinden und nur Matthäus machte hier noch

---

1) Mt. 10, 2—4 par. 2) Gal. 2, 7.

eine Ausnahme. Nicht minder hörte auch Paulus, insofern er sich an der Abfassung des Hebräerbriefes betheiligte, um eben diese Zeit auf, reiner Heidenapostel zu sein. Sodann hatte es Paulus jetzt, mit alleiniger Ausnahme des so eben erwähnten Briefes, nur noch mit Gnostikern zu thun, also mit denselben Häretikern, gegen die auch die Judenapostel schrieben. Drittens hatten die Judenapostel nicht nur die paulinische Entwickelung ihren hauptsächlichsten Leistungen nach bereits vor sich, sondern in gewissem Sinne hatten sie dieselbe auch schon in sich verarbeitet. Wenn Paulus z. B. den inneren Glauben vertrat, so war in Vergleich hiermit das von den Judenaposteln besonders empfohlene äussere Liebeswerk nicht etwa ein Erstes, sondern ein Zweites. Denn überall setzten sie dabei den Glauben schon voraus, indem sie unter dieser Voraussetzung gerade so verfuhren, wie Paulus selbst, der ja auch regelmässig in dem ersten Theil seiner Briefe die dogmatische Lehre entwickelt und dann in dem zweiten die praktische Anwendung derselben behandelt. Endlich viertens blieb es auch nicht bei der blossen Aufstellung von *gegensätzlichen Bestimmungen,* z. B. im Briefe des Paulus an die Römer und dem Hebräerbrief auf der einen, so wie dem Jacobusbriefe und dem Matthäusevangelium auf der andern Seite; sondern von beiden Seiten aus ward auch schon sehr deutlich eine wenigstens vorläufige *Vermittlung* angestrebt, so von der paulinischen Seite aus durch Lucas, und von der petrinischen Seite aus durch Petrus selbst und durch Marcus. Doch blieb das Charakteristische dieser Zeit im Ganzen immer noch die *Gegensätzlichkeit*, und wie daher die erste Periode (30—50) im Allgemeinen wohl als die *petrinische* bezeichnet werden kann, so die zweite (50—70) am passendsten als die *paulinische.*

4) *Die Zeit der Vermittelung* in einem tiefern und durchgreifenderen Sinn fiel erst in die spätere Lebensperiode des Apostels *Johannes* (70—100 n. Chr.). Denn nach und nach waren jetzt alle Apostel vom Schauplatze abgetreten und nur Johannes, der Jünger der Liebe, war noch übrig geblieben. Er, bis dahin Judenapostel, wurde jetzt zu Ephesus der Erbe des Paulus. Ferner hatte das Judenthum sich ausgelebt; das Heidenthum aber stand im Ganzen dem Christenthume noch zu fern, als dass sich zwischen beiden eine tiefer eingehende Controverse schon hätte erheben können. Denn eine solche erfolgte sogar kaum im zweiten, sondern entschiedener erst seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts. So war demnach auch von den bisherigen drei Gegnern des apostolischen Chri-

stenthums unmittelbar nur noch Einer da, die Häresie. Aber auch diese zeigte nicht mehr in jedem Betracht den schroffen Zwiespalt der früheren Zeit, wo auf der einen Seite nur anomistischer Gnosticismus, auf der andern nur hypernomistischer Judaismus gestanden hatte. Denn wenn allerdings der Erstere noch fortbestehen blieb und sich später (seit 130) zum dualistischen Gnosticismus des Karpokrates, Saturninus, Basilides, Manes u. s. w. fortbildete: so verlor sich dagegen der Zweite, indem er durch Cerinth ebenfalls gnostisch ward und sich dann neben dem so begründeten Ebionitismus später (seit etwa 140) in der Schule Valentin's der damit verwandte idealistische Gnosticismus ausbildete. Gegen diese beiden Formen des Gnosticismus nun, die ältere nikolaitische und die jüngere cerinthisch-ebionitische, sehen wir Johannes in seiner Apokalypse[1]), seinen Briefen und seinem Evangelium mit grösster Entschiedenheit auftreten. Wenn daher Petrus und die ihm zunächst Stehenden die Apostel des Judenthums, dagegen Paulus, Barnabas und Andere die Apostel des Heidenthums gewesen sind: so kann Johannes wohl am füglichsten der Apostel der Häresie genannt werden. Nicht minder zeigt sich in seinem Lehrbegriff auch innerlich die höhere Vermittlung des petrinischen und des paulinischen Lehrbegriffes. Dieses ausführlich zu erörtern, wird später unsere Aufgabe sein; für jetzt bemerken wir nur, dass Johannes dabei gewissermaassen von dem, was sich am fernsten stand, ausging. Denn während das Matthäusevangelium gleichsam die Grundlage und Vorstufe seiner Apokalypse ausmachte, bildeten der Hebräerbrief und der Jacobusbrief in gewissem Sinn die Ausgangspunkte seiner Briefe und seines Evangeliums. So konnte dieses Evangelium, gewiss die letzte Schrift des Johannes und das jüngste Buch des ganzen neuen Testamentes, die umfassendste und klarste Durchführung, die tiefste Einheit und die höchste Spitze des ganzen apostolischen Lehrkreises darstellen. — Zeigen sich nun aber in ihm auch unverkennbar genug die Spuren des schon erreichten Greisenalters: so darf doch dieses Greisenalter keineswegs als ein schon so abgelebtes gedacht werden, wie dasjenige, welches Johannes nach den Angaben des Hieronymus späterhin wirklich erreichte. Denn wenn er hiernach zuletzt in seinen Predigten nur noch die Worte sagte: « Kindlein, liebet einander[2])! » und wenn eine Sage von seinem Spiel mit einer Taube u. dgl. berichtet: so zeigt sein Evangelium gewiss noch etwas ganz

1) Vgl. §. 40, 3. 2) Hieron. in Gal. (Op. IV. p. 314. ed. Martianay) cf. Id.

Anderes, als diese Erschöpfung, und kann daher von ihm unmöglich erst in den letzten Jahren seines Lebens abgefasst sein. Dagegen muss er bei seiner Rückkehr von Patmos (69) bei einem Alter von etwa sechszig Jahren noch sehr rüstig gewesen sein. Dies ist wenigstens aus der Erzählung des Clemens von Alexandrien zu schliessen, dass ein Jüngling, der von Johannes der Aufsicht eines Bischofs übergeben, später jedoch zum Räuber geworden war, beim Anblicke des Johannes voll Scham die Flucht ergriff, aber von diesem alsbald im Laufe ereilt ward [1]); und ebenso aus der Erzählung des Polykarpus, dass er zu Ephesus sich noch zu baden gepflegt habe und bei einer solchen Gelegenheit mit Cerinth zusammen getroffen sei [2]). Dazu kommt, dass nach allen inneren und äusseren Gründen zu urtheilen, Johannes insbesondere durch ein dreifaches Motiv zur Abfassung seines Evangeliums bestimmt zu sein scheint: einmal durch den Wunsch, dem Beispiel der drei, ihm vielleicht von Marcus aus Alexandrien übersandten, Synoptiker zu folgen und Einzelnes in den Angaben derselben zu berichtigen oder zu vervollständigen [3]): dann durch die Absicht, den Nikolaiten und Cerinth entgegen zu treten; und endlich wohl auch durch den Plan, bei seinem Tode, den er trotz der entgegenstehenden Meinungen Anderer voraussah, den Seinigen eine Art Erbschaft zurückzulassen. — Nach Allem diesem nun lässt sich wohl annehmen, dass Johannes das Evangelium schon bald nach Abfassung der Apokalypse angefangen [4]), aber sich Zeit gebend es vielleicht erst im Laufe der nächsten zwanzig Jahre vollendet, und auch dann noch, wie aus den Schlussversen zu entnehmen, bis zu seinem Tode bei sich zurückbehalten habe, mit der Bestimmung, dass erst nach demselben die Vorsteher der ephesischen Gemeinde es öffentlich herausgeben sollten [5]). — Die Angabe des Epiphanius aber, dass Johannes über neunzig Jahre alt gewesen sei, als er sein Evangelium schrieb [6]); ebenso die von Hippolytus dem Jüngern mitgetheilte und am Schlusse mehrerer Handschriften wie-

---

de vir. ill. e. 9.: Confectus senio sexagesimo octavo post passionem Domini anno mortuus, iuxta eandem urbem (Ephesum) sepultus est. Id adv. Jovinian. 1. 26, p. 279. 1) Clem. Alex. Quis div. salv. c. 42. Es wird hier ausdrücklich gesagt, dass dies Ereigniss statt fand, nachdem Johannes ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον. Ueber die Eilfertigkeit des Johannes im Lauf vgl. auch Joh. 20, 4. 2) Iren. adv. haer. 3, 3, 4. cf. Eus. hist. eccl. 3, 28, 4, 14. 3) Vgl. *Hug*, Einleit. II. S. 171. 4) Nach dem ἔστι Joh. 5, 2. müsste sogar damals noch Jerusalem gestanden haben. 5) Joh. 21, 24. 25. 6) Epiph. haer. 51, 12. cf. 33.

derholte, dass er dasselbe erst unter Domitian (81—96) verfasst habe [1]; und endlich die am Schlusse anderer Handschriften beigebrachte, dass es 32 oder 30 oder gar schon 20 Jahre (χρόνους) nach der Aufnahme Christi (34?) herausgegeben worden sei (ἐξεδόθη) [2] — diese Angaben beruhen wohl sämmtlich nur auf dem Missverständniss einer alten Ueberlieferung in Betreff der Zeit, in welche die Verbannung des Johannes auf Patmos fiel. Diese Ueberlieferung nämlich scheint ganz den geschichtlichen Thatsachen gemäss berichtet zu haben: einmal, dass das Evangelium erst *nach* jener Verbannung und nach der Apokalypse geschrieben worden sei; und dann, dass die erwähnte Verbannung unter dem Kaiser *Claudius Domitianus* (Nero, 54—68) stattgefunden habe. Denn Nero stammte aus der Familie der Domitier und konnte daher nach seiner Adoption in die Claudische Familie den Beinamen Domitianus ebenso gut führen, wie Augustus aus der Familie der Octavier nach seiner Adoption in die Julische Familie den Beinamen Octavianus. Da nun aber dieser Beiname — man weiss nicht, aus welchem Grunde — in den später gewöhnlichen Namen des Kaisers Nero nicht aufgenommen ward [3]: so dachten die meisten Kirchenväter irrthümlich an den Kaiser Domitian [4], so gewiss es auch ist, dass nach dessen Tode die Apokalypse nicht geschrieben sein kann; Andere aber dachten ebenso irrthümlich an den Kaiser Claudius (41—54) [5]; und nur Wenige trafen das unzweifelhaft Richtige, dass kein Anderer als eben Nero gemeint sei [6]. Hiernach könnte nun das Evangelium von Johannes freilich schon um das Jahr 69 oder 70 geschrieben sein; allein die Angabe des Irenäus, dass der wohl erst später aufgetretene Cerinth darin von Johannes berücksichtigt worden sei, dann besonders die innere Fortbildung der gesammten johanneischen Auffassungsweise im Evangelium verglichen mit der Apokalypse, und endlich selbst auch das weit reinere Griechisch des erstern machen es mehr als wahrscheinlich, dass die Abfassung oder wenigstens die letzte Bearbeitung desselben einer bedeutend spätern Zeit angehört.

---

1) Hippol. de XII apost. cf. N. T. ed. Tischendorf Lps. 1849 p. 317. 2) N. T. ed. Tischendorf l. l. 3) Dieser Name hiess nämlich: Tiberius Claudius Nero Drusus Germanicus Caesar (Augustus) cf. Zonar. 11, 10. und die Münzen bei Ekhel Doctr. Num. VI. p. 260 fl. 4) Iren. adv. haer. 5, 30. 3. Eus. h. e. 3. 18. 20. 23. und Chron. ad ann. 13. Domitian. Hieron. de vir ill. c. 9. adv. Jovin. 1, 26. p. 279. 5) Epiph. haer 51, 12. 33. 6) Apocal. vers. syr. prooem., womit Tert. de praescr. c. 36. (cf. Euseb. dem. ev. 3. 5) vielleicht auch Clemens Quis div. salv. 42. (ap. Eus. h. e. 3, 23.) und Orig. in Mt. tom. 16, 6. übereinstimmen. Vgl. *Guerike* Einl. S. 285.

— Was ferner den ersten Brief des Johannes angeht, so ist er nach Hug von Johannes zum Begleitschreiben des Evangeliums bestimmt gewesen. Hiergegen wird sich wohl nichts Gegründetes sagen lassen. Nur ist dann gewiss anzunehmen, dass auch er erst *nach* dem Tode des Johannes veröffentlicht worden ist. — Ueber die Abfassungszeit des zweiten und dritten Briefes endlich lässt sich Nichts auch nur mit Wahrscheinlichkeit aufstellen, als dass sie gewiss ebenfalls dem höheren Lebensalter von Johannes angehören, ihre Absendung aber ohne Zweifel in eine schon frühere Zeit fällt, als nach dem Gesagten für die Veröffentlichung des ersten Briefes und des Evangeliums angenommen werden muss.

§. 46.

Das Verhältniss des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffes im Allgemeinen

1) Wenn es sich in den früher betrachteten drei Lehrkreisen vornehmlich um die Erfassung der Natur, des Geistes und der Mittelwesen in deren Beziehung zu Gott gehandelt hatte: so war es das Unterscheidende des christlich-apostolischen Lehrkreises, dass es sich hier vor Allem um die Person des *Gottmenschen* und die in ihm concret dargestellte Beziehung zwischen Gott und dem Menschen handelte. Alle Apostel nämlich waren darin einig, dass sie lehrten: *Jesus ist Christus, der Sohn Gottes.* Etwas Anderes, hiervon Verschiedenes oder diesem Widersprechendes lehrten sie nicht; vielmehr war Alles, was sie lehrten, in diesem einzigen Satze als der Wurzel und dem Prinzipe aller übrigen christlichen Lehren auf's Bündigste zusammengefasst. So bekannte *Petrus* diesen seinen Glauben mit den Worten: «Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes [1])» — und darin stimmten sämmtliche Judenapostel ihm bei. So war auch Alles, was *Paulus* mündlich und schriftlich vorgetragen hat, schon in dem Bekenntnisse enthalten, welches er sogleich bei seinem ersten Auftreten zu Damaskus aussprach, dass «Jesus, der Gestorbene und Wiederauferstandene, Christus, der Sohn Gottes, sei [2]).» So wollte nicht minder *Johannes* durch Alles, was er den Gläubigen mittheilte, nur das Eine bewirken: «Auf dass ihr glaubet, dass Jesus ist Christus der Sohn Gottes, und dass ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen [3]).» Dieses von Allen fast mit

1) Mt. 16, 16. 2) Apg. 9, 29. 3) Joh. 20, 31.

denselben Worten ausgesprochene *Glaubensprinzip* ist die Seele des ganzen christlich-apostolischen Lehrkreises: es ist der Anfang, wovon Alles ausgeht, die Mitte, worin sich Alles vereint, das Ende, wohin Alles führen soll. Daher ist dann auch die ganze Dogmatik und die ganze Moral der Apostel, das, was sie über Gott und die Welt, über den Geist und die Natur, über das Judenthum, das Heidenthum und die Häresie, über die Erlösung, über die Kirche und das Leben in ihr, über Glaube, Hoffnung und Liebe, über Gutes und Böses, über die letzten Dinge und das ewige Leben sagen — Alles dieses ist Nichts, als die Entfaltung der Lehre, die in jenem Satze enthalten ist. Jesus Christus, der Gekreuzigte, nichts Anderes als dieses ist ihre Weisheit [1]; es ist den Menschen kein anderer Name gegeben, als der Name Jesu, worin sie selig werden sollen [2]; Jesus Christus, der Sohn Gottes, er allein ist der Weg, die Wahrheit und das Leben [3]. Wollte der Mensch hieran zweifeln, so müsste er zugleich an *Gott* und an *sich selbst* und ebenso an der Realität jeder lebendigen Verbindung zwischen *Gott* und der *Welt* überhaupt irre werden! — So ist es denn nun die *Persönlichkeit Christi*, welche hier nicht nur *Alles* umfasst, sondern *worin* auch die *Einheit* des gemeinsamen apostolischen Bekenntnisses uumittelbar beruht. — Aber eben sie ist es auch, *an* der der *Unterschied* der apostolischen Lehrbegriffe am prinzipiellsten hervortritt. Denn ohne dass das Wesen dieser in zwei Naturen schlechthin einigen Persönlichkeit auch nur entfernt dadurch berührt würde, kann diese dennoch, weil sie individuell-menschlich, allgemein-menschlich und göttlich zugleich ist, eben darum entweder vorzugsweise nach ihrer *Unmittelbarkeit* d. h. Einzelheit, Aeusserlichkeit und Diesseitigkeit, oder vorzugsweise nach ihrer *Mittelbarkeit* d. h. Allgemeinheit, Innerlichkeit und Jenseitigkeit, oder endlich vorzugsweise nach ihrer *Vermitteltheit* d. h. der beide erstere zusammenfassenden und sich zugleich über beide schlechthin erhebenden Absolutheit und Concretheit aufgefasst werden. Dies aber gerade ist der Unterschied des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffes, inwiefern er *objektiv* und zwar in seiner höchsten Spitze erfasst wird. Allein nicht blos objectiv besteht derselbe; vielmehr hat er auch eine *subjektive* Grundlage, welche in dem individuellen Charakter der Apostel selbst, in ihrer Lebensstellung überhaupt und ihrem höheren Berufe gesucht werden muss.

---

1) 1 Cor. 2, 2. 2) Apg. 4, 12. 3) Joh. 14, 6.

Endlich aber ist jener Unterschied nicht blos objectiv und subjectiv, sondern es hat sich auch noch Beides, das objective und subjective Element, in einer *allseitigen Lebensauffassung* mit einander geistig durchdrungen. Dennoch ist es nur Ein Christus und in ihm nur Ein Gott, nur Eine menschliche Natur und nur Ein menschlicher Geist, worin sich alle diese Unterschiede zusammenfinden. Darum, so charakteristisch auch die drei apostolischen Lehrbegriffe von einander unterschieden sind, ist es doch nur Ein Lehrkreis, dem sie alle angehören. Diese Einheit des Lehrkreises und jene Dreiheit seiner Lehrbegriffe widersprechen sich so wenig, dass sie sich vielmehr einander fordern. Die Einheit nämlich des apostolischen Lehrkreises ist nicht eine todte, abstrakte, mechanische, uniformirte, sondern, um es kurz zu sagen, eine *lebendige;* darum muss es in ihr *Unterschiede* geben, gleichwie ein Organismus nicht ohne die Mannichfaltigkeit seiner einzelnen Organe bestehen kann. Sodann aber sind diese Unterschiede zwar wirkliche Unterschiede, wie ja die einzelnen Glieder desselben Leibes wirklich verschieden sind; allein sie heben sich nicht auf, sie widersprechen sich nicht, vielmehr erfüllen sie einander und nur wenn der Fuss als Fuss, kann auch die Hand als Hand ihrer Pflicht vollständig Genüge thun. Darum bestehen diese Unterschiede ganz wohl mit der *Einheit* des Ganzen.

2) Die *Petriner*, wie wir unter den neutestamentlichen Schriftstellern aus Gründen, die in der Folge näher einleuchten werden, in erster Reihe *Matthäus*, *Jacobus* und *Judas*, in zweiter *Petrus* selbst und *Marcus* nennen wollen, gehörten bis zu ihrer Berufung zum Christenthum wahrscheinlich Alle der ungebildeten Volksklasse an. *Petrus* war ein Fischer [1]), bereits verheirathet [2]), in ärmlichen Umständen, jedoch der Besitzer eines eigenen Hauses zu Kapharnaum [3]), und geistig schon angeregt durch die Predigt und die Taufe des Johannes [4]). Sein entschiedener, keine Aufopferung scheuender [5]), nur freilich auch nicht selten schwankender [6]) Charakter, der ihm von Christus vor allen übrigen Aposteln gegebene und durch besondere Gnadenertheilungen begründete Vorzug [7]), seine vielfachen Reisen und sonstigen Erfahrungen [8]), dabei auch der häufige Verkehr mit gebildeten Römern, Hellenisten, Paulinern u. s. w. lassen uns in ihm natürlich später, als er seine Briefe schrieb, einen Mann finden, der geistig sehr hoch stand und keineswegs mehr den frühe-

---

1) Mt. 4, 18. 2) Mt. 8, 14. 3) Ib. 4) Joh. 1, 44 sq. Vgl. §. 30, 3. 5) Mt. 19. 27. 6) Mt, 26. 69 sq. par. Gal. 2, 11 sq. 7) Mt. 10, 2. 16 18 fl. vgl. Luc. 6, 14. Apg. 1, 13. Ml. 3, 16. Joh. 1, 43 21, 15 fl. 8) Apg. 1—11. Gal. 2, 11 sq.

ren Fischer verrieth. — *Jacobus* und *Judas*, wie es scheint, die leiblichen Söhne des Alphäus oder Klopas [1]), der nach einer alten Angabe ein Bruder Josephs, des Pflegevaters Jesu, war [2]), und von diesem wohl nach dem Tode ihres Vaters, jedoch noch bei Lebzeiten ihrer Mutter Maria, der «Schwester» d. h. der Schwägerin der Mutter Jesu [3]), nebst ihren beiden Brüdern Simon oder Symeon und Joses an Kindesstatt angenommen und daher im N. T. gewöhnlich die Brüder Christi genannt [4]), werden gewiss ebenfalls Handwerker im Geschäfte ihres Pflegevaters d. h. Zimmerleute gewesen sein. Auch bei ihnen ist eine Anregung durch Johannes den Täufer noch vor ihrem Uebertritte zu Christus sehr wohl annehmlich [5]). An Christus, obgleich schon zu dessen Aposteln ernannt (?), wollten sie lange nicht mit rechter Entschiedenheit glauben [6]). Erst die Auferstehung und eine besondere Erscheinung Christi, welche dem Jacobus zu Theil ward [7]), scheint diesen vollends überzeugt und so umgewandelt zu haben, dass er, der bis dahin nebst seinem Bruder Judas und vielleicht auch seinem anderen Bruder Simon (wenn dieser nämlich derselbe mit Simon dem Kananäer oder Eiferer sein sollte) [8]) nur zur untersten Apostelklasse gehört hatte, sich nun durch seine strenge Religiösität bald genug auszeichnete, um nach dem Tode Jacobus des Aelteren (44) zum ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem ernannt und mit dem Beinamen der Gerechte geehrt zu werden [9]). Als er den Märtyrertod gestorben (62), und bald nachher (70) Jerusalem zerstört worden war, lebte sein Bruder Simon oder Symeon noch; und es wurde dieser jetzt Bischof von Jerusalem († 108) [10]). Ueber die weiteren Schicksale des Judas wissen wir nichts; nur geht aus seinem (wohl um 62 oder 63) abgefassten Briefe hervor, dass er sich auch mit jüdisch-alexandrinischer (essenischer) Literatur beschäftigt und namentlich das

---

1) Mt. 10, 3. Luc. 6, 15. 16. Jud. 1. 2) Hegesipp. ap. Eus. 4, 22. cf. Theophyl. ad Gal. 1, 19. 3) Joh. 19, 25. cf. Mt. 27, 56. Mr. 15, 40. Luc. 24, 10. 4) Mt. 13, 54 u. s. w. 5) Vgl. §. 30, 3. 6) Joh. 7, 3. 7) 1 Cor. 15, 7. 8) Doch ist dieses mehr als unwahrscheinlich, indem Symeon, der zweite Vetter (Bruder) Christi, der nach Jacobus Tode zum Bischof von Jerusalem erhoben wurde und 120 Jahre alt im J. 108 n. Chr. starb, von Hegesippus durchaus nicht als Apostel betrachtet zu sein scheint. cf. Eus. h. e. 3, 11. 22. 32. 4, 5. 22. 9) Cf. Apg. 12, 1 sq. Gal. 1, 19. Von Anderen, und wie es allerdings scheint, auch bereits von Hegesippus (bei Euseb. h. e. 2, 23.) werden der Apostel Jacobus und Jacobus der Bruder des Herrn, «der Gerechte,» unterschieden. Doch sollte das μετὰ τῶν (sc. ἄλλων) ἀποστόλων Eus. h. e. 2, 23. vielleicht blos ausdrücken, dass Jacobus nicht allein, sondern nur zugleich mit den *übrigen* Aposteln, so lange diese da waren, Vorsteher der Kirche zu Jerusalem sein wollte und war. 10) Eus. hist. eccl. 3, 11 u. s. w.

Buch Henoch, die Hinnahme Moses u. s. w. gelesen hatte [1]). Wenn übrigens weder Jacobus noch Judas sich in ihren Briefen Brüder Christi nennen, so erklärt sich dieses einfach daher, weil sie es in der That nicht waren. Dass sie aber in Jerusalem und sonst vielen Verkehr mit Hellenisten gehabt haben, beweisen nicht nur einige hierfür sprechende Stellen in der Apostelgeschichte [2]), sondern ganz unwiderleglich zeigen dies auch ihre sehr wohl geschriebenen Briefe. — *Matthäus* bedurfte schon als Zöllner [3]) mehrfacher Sprachkenntnisse, die gemäss dem früher hierüber Mitgetheilten (§. 13, 6) damals sehr leicht in Palästina zu erhalten waren. Schrieb er darum sein Evangelium zuerst in der palästinensichen Volkssprache, so geschah dieses gewiss nicht seinetwegen, sondern nur aus Rücksicht für seine Leser. Auch wird er ausserdem tiefer eingehende Studien gemacht haben. Jedenfalls setzt unser griechisches Matthäusevangelium eine genaue Bekanntschaft seines Verfassers mit dem alten Testamente und zwar sowohl dem hebräischen Urtexte, als den LXX voraus [4]). Auch ist dies Evangelium, so schlicht und einfach immerhin seine Darstellung scheinen mag, doch weit kunstvoller und planmässiger angelegt und durchgeführt, als man gewöhnlich glaubt. Nach Allem diesem können wir seinen Verfasser nur für einen ganz wohl unterrichteten Theologen halten. — *Marcus* endlich war in Jerusalem zu Hause, ein Sohn der Maria, bei welcher Petrus und die anderen Judenapostel sich zu versammeln pflegten [5]), daher dem Petrus schon von Jugend auf wie ein Sohn befreundet [6]), und zugleich ein Vetter des Hellenisten Barnabas [7]). So kam es, dass er diesen und den Paulus auf ihrer ersten Missionsreise (44) begleitete, sich von ihnen aber, man weiss nicht, aus welchem Grunde, bald nachher in Misshelligkeit wieder trennte [8]). Später finden wir ihn neuerdings bei Paulus, als dieser in Rom war [9]). Von da begab er sich (62) über (Ephesus und) Kolassä [10]) nach Babylon zu Petrus [11]), und wieder zurück nach Ephesus [12]). Von hier scheint er mit Timotheus und Petrus über Korinth nach Rom [13]) und von dort nach dem Tode von Paulus und Petrus nach Alexandrien gegangen zu sein [14]). Da

1) Jud. 14. 9. 2) Apg. 6, 1 sq. 21, 16. 28 sq. 3) Mt. 9, 8 ff. Marc. 2, 14. Luc. 5, 27. 4) Vgl. die Einleitungsschriften. 5) Apg. 12, 12. 6) 1 Petr. 5, 13. 7) Col. 4. 10. 8) Apg. 12, 25. 13, 5. 15, 36—39. 9) Philem. 24. Col. 4, 10. 10) Col. 4, 10. 11) 1 Petr. 5, 13. 12) 2 Tim. 4, 14. 13) Ib. Dionys. ap. Eus. h. e. 2, 25. 14) Iren. adv. haer. 3, 1. Eus. h. l. 2, 16. 24. Hiernach starb er zu Alexandrien schon im achten Jahr Nero's (reg. seit 13. Oct. 54, also) 63 n. Chr. — eine Angabe, die seinen Tod viel zu früh setzt und wohl nur daraus entnommen ist, dass er in diesem oder vielmehr erst

er höchst wahrscheinlich erst hier, unter Benutzung des Lucas- und Matthäusevangeliums (um 69), sein Evangelium geschrieben hat[1]; so erhellt, dass auch bei ihm für die Zeit, wo er als Schriftsteller auftrat, eine bedeutende Lebensbildung vorausgesetzt werden muss. Insbesondere aber passt sein abwechselnder Verkehr bald mit Petrus, bald mit Paulus aufs beste zu dem Vermittlungsbestreben, das sich auch in seinem Evangelium in Vergleich zu seinen zwei Vorgängern, wenngleich meist nur durch das Abschleifen der Spitzen beider, kund gibt. Ein ähnliches Vermittlungsbestreben aber zeigt sich auch in den beiden Briefen des *Petrus* in Vergleich mit denen des Paulus, Jacobus und Judas, und es ist nicht zu leugnen, dass dieses wiederum genau zur Stellung des Petrus passt, indem er nach der Anordnung Christi das Haupt *aller* Apostel, nicht blos das der Judenapostel, sein sollte. — Ergibt sich aus dieser Zusammenstellung des Thatsächlichen, welches uns von dem Leben der Petriner bekannt ist, dass ihnen für die Zeit, wo sie als Schriftsteller wirksam waren, eine durch vielfache Erfahrungen, Reisen, Verkehr mit Menschen allerlei Glaubens, vor Allem aber durch den ihnen von Christus mitgetheilten Geist begründete *höhere Bildung* keineswegs abgesprochen werden darf und dass man also sehr Unrecht thäte, wenn man sie auch jetzt noch für ungebildete Menschen der untersten Volksklasse u. s. w. halten wollte: so ist doch das richtig, dass Keiner von ihnen eine eigentliche *Schulbildung*, und zwar weder eine jüdische, noch eine griechische genossen, und ebenso, dass sie auch später, wenn man hier etwa Matthäus ausnimmt, keine tiefer gehende *literarische Bildung* sich angeeignet hatten. Das bestätigen nun auch auf's unzweideutigste ihre Schriften, die, so frisch und lebendig sie immerhin sind, doch an Inhalt und Form mit den paulinischen und johanneischen sich keineswegs messen können.

3) *Paulus*, *Lucas* und *Apollos* bilden die andere Seite. Paulus, von jüdischen Eltern aus dem Stamme Benjamin[2]) zu Tarsus in Cilicien[3]) geboren, wird zwar als Kind die gelehrten Schulen seiner Vaterstadt schwerlich besucht haben, wie wir denn auch keine Spur klassisch-hellenischer Bildung bei ihm antreffen und die wenigen Verse griechischer Dichter, welche er gelegentlich an-

---

dem folgenden Jahre Annianus, den Vorgänger des Avilius, zum Bischof der alexandrinischen Gemeinde eingesetzt hatte. Vgl. Eus. h. e. 3, 14. 21. Hieron. de vir. ill. 8. 1) Clem. Alex. ap. Eus. h. e. 6, 14. Chrysost. hom. in Matth. 1. 2) Phil. 3. 5. 3) Apg. 9, 11. 21, 39, 22, 3.

führt [1]), gewiss erst später zu seiner Kenntniss gekommen sind. Allein schon der Umstand, dass sein Vater wahrscheinlich als Kriegsgefangener in Rom gewesen und bei seiner Freilassung mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt worden war [2]), dort wohl auch noch später Familienverbindungen hatte — wenigstens befanden sich daselbst um 58 Andronikus und Junia, Verwandte (συγγενεῖς) von Paulus, die noch vor ihm zum Christenthum übergetreten waren [3]) — und ferner, dass Paulus wenigstens so lange in Tarsus blieb, bis er dort das Handwerk eines Zelttuchmachers (σκηνοποιός) gelernt hatte [4]), dass er daher das Griechische als seine Muttersprache redete, und zugleich sein Blick sich schon von Jugend auf an das griechische Leben und Treiben gewöhnt hatte: dieses Alles wird für die spätere weltumfassende Lebensanschauung des grossen Heidenapostels gewiss nicht ohne Bedeutung geblieben sein. — Dann kam er, kaum in's Jünglingsalter getreten, vielleicht seine Schwester bei deren Verheirathung begleitend [5]), nach Jerusalem, und studierte hier förmlich unter der Anleitung Gamaliels das jüdische Gesetz, sich mit grossem Eifer der pharisäischen Parthei anschliessend [6]). Die bekannte Milde des berühmten alten Lehrers [7]) und der pharisäische Feuereifer seines jugendlichen Schülers können zwar in Widerspruch zu stehen scheinen. Indessen wird wohl auch hier das Wort Hegels seine Anwendung gefunden haben, dass derselbe Ausspruch im Munde eines erfahrenen alten und eines noch unerfahrenen jungen Menschen ganz etwas Anderes bedeute. Denn so streng-pharisäisch auch die Lehre Gamaliels gewiss in allen ihren Prinzipien war, so wird er doch in ihrer Anwendung Maass zu halten gewusst haben. Nicht so Paulus! Er wollte den Pharisäismus ganz so, wie er war, festhalten und durchführen. Dazu gehörte freilich nicht viel weniger, als der Muth eines Weltstürmers, d. h. ein völliges Nichtbeachten aller von Gott stammenden Fügungen der Geschichte und blindes Bekämpfen aller vorhan-

---

1) Apg. 17, 28 aus seines Landsmannes *Aratus* Phaenomena (vgl. §. 8, 3), 1 Cor. 15, 33 aus des Atheners *Menander* Thais, und Tit. 1, 12 aus des Kreters *Pseudo-Epimenides* Orakelsprüchen (περὶ χρησμῶν). Sonderbarer Weise sehen wir in diesen drei poetischen Schriften gerade die drei bedeutendsten philosophischen Richtungen des damaligen Heidenthums, nämlich die stoische, die epikureische und die neupythagoreische, vertreten. Dass Paulus übrigens Bücher (βιβλία, und darunter mehrere μεμβράναι von besonderem Werthe) hatte, zeigt die Stelle 2 Tim. 4, 13. 2) Apg. 16, 37. 22, 27 fl. Vgl. *Wieseler*, Chron. d. Ap. Ztalt. S. 61 fl. Anm. 3. 3) Röm. 16, 7. 4) Apg. 18, 3. vgl. *Hug's* Einl. II. 281. 5) Apg. 23, 16. 6) Apg. 22, 3. vgl. Apg. 7, 58 fl. 9, 1 fl. Gal. 1, 13 fl. Phil. 3, 5 fl. 7) Apg. 5, 34—39.

denen Zustände, Einrichtungen und Gesetze der menschlichen Gesellschaft. In der That aber scheint dieser Muth und diese Blindheit der junge *Schaul* noch gehabt und die ihm früher zu Theil gewordene häusliche Erziehung nicht das Wenigste dazu beigetragen zu haben [1]). Mit welchem Eifer er aber in jener pharisäischen Schule das Gesetzesstudium betrieben hat, zeigen seine sämmtlichen Schriften und vor allen sein Römerbrief. Nimmt man hier den einzigen, freilich Alles mit seiner Lebenskraft durchdringenden, Glaubenssatz « Jesus ist Christus, der Sohn Gottes » aus: so lässt sich wohl sagen, dass Paulus, was Inhalt und Form seiner Lehre betrifft, auch noch als Christ ein Pharisäer der edelsten Art gewesen ist. Denn dass das mosaische Gesetz aufhören werde, wenn der Messias komme und Alles umgestalte, war schon längst vor Paulus die gewöhnliche pharisäische Ansicht. Dass aber Paulus das jüdische Volk vor der Hand aufgab und sich mit seiner Predigt an die Heiden wandte, geschah nur nothgedrungen, nicht ohne die möglichste Anstrengung, vor Allen die Juden für Christus zu gewinnen, und auch nicht ohne eine exegetische Rechtfertigung seines Unternehmens aus dem Gesetze und den Propheten, welche ganz an die jüdische Exegese seiner Zeit erinnert. Zieht man nun diese beiden Punkte ab, obwohl sie, wie gesagt, kaum abgezogen zu werden brauchen: dann sind die sämmtlichen Keime seiner Lehre schon vollständig vorgebildet in der pharisäischen Lehre enthalten gewesen, so dass sie, um in der paulinischen Weise entwickelt zu werden, nur noch jenes höhern Lichtes und Lebens bedurften, dessen centralster Ausdruck der vorhin erwähnte Ursatz des christlichen Glaubens war. Wenn diese Thatsache von Wichtigkeit ist, um von der Genesis des Christenthums in der Menschheit überhaupt einen richtigen Begriff zu gewinnen: so gibt sie zugleich den allein treffenden Aufschluss über die Analogie, welche man nicht mit Unrecht zwischen der paulinischen Lehre und der stoischen wahrgenommen hat. Denn dass die stoische Lehre manche Aehnlichkeit mit der pharisäischen hatte, ist schon früher von uns bemerkt worden [2]); gewiss aber hat die Lehre von Paulus nur mit dieser, nicht mit jener einen historischen Zusammenhang gehabt. Nichtsdestoweniger brachte es die Neuheit des Christenthums mit sich, dass nicht der Pharisäismus als solcher, sondern nur die aus ihm entnommene *allgemeine Geistesbildung* für das innere Verhältniss von Paulus zu den nicht

1) Apg. 23, 6. Phil. 3, 5. etc. 2) S. oben §. 20. 5. vgl. §. 8, 3. 4.

schulmässig gebildeten und dabei essenisch gesinnten [1]) Petrinern bestimmend wurde. Denn hiernach hatten diese das Moment der Leiblichkeit und Paulus das der Geistigkeit im Christenthum zu vertreten, ohne dass man für beides auch nur entfernt den Maasstab aus dem Judenthum oder Heidenthum entnehmen dürfte. Lässt sich nun insofern allerdings von Paulus sagen, dass er unter allen Aposteln der *am wenigsten* Pharisäische gewesen ist, indem ja der Pharisäismus es war, der im Judenthum das Leibliche vertrat [2]): so war doch die Geistesstellung, welche Paulus in Vergleich zu den Petrinern einnahm, hauptsächlich dadurch begründet, dass er von Jugend auf einen *wissenschaftlichnn Bildungsgang* durchgemacht hatte und dieser selbst für seine spätere apostolische Wirksamkeit keineswegs bedeutungslos war [3]). — Es trat dann seine wunderbare Bekehrung ein. Darauf folgte ein fast dreijähriger Aufenthalt in der arabischen Wüste, seine Rückkehr nach Damaskus, seine Reise über Jerusalem nach Tarsus und sein erster Eintritt in den Dienst des Evangeliums zu Antiochien (40—43); dann seine Vision im Tempel und seine Berufung zum Heidenapostel; hierauf seine drei Missionsreisen und seine Gefangenschaft, endlich sein Tod (44—64). Alles dieses von uns schon bei anderer Gelegenheit Besprochene wird hier nur darum noch einmal erwähnt, weil sich darin die grosse innere wie äussere *Bewegtheit* zeigt, die nicht nur für das Leben von Paulus, sondern selbst auch für das innerste Wesen seiner apostolischen Wirksamkeit charakteristisch ist. Denn das Gegentheil davon war bei Matthäus, Jacobus und Judas der Fall, die sämmtlich, wenigstens bis zur Abfassung ihrer Schriften, in Palästina blieben, während Petrus und Markus zwar ebenfalls vielfache Reisen machten, jedoch wohl nicht in dem Maasse wie Paulus. Dessgleichen befassten sich alle diese entweder ausschliesslich oder vorzugsweise nur mit der Verkündung des Evangeliums unter Juden und nur mit der Bekämpfung gnostischer Häretiker; Paulus dagegen war zugleich oder vornehmlich Heidenapostel und hatte auch nebst den Gnostikern noch die Judaisten zu bekämpfen. Schon hiernach lässt sich wohl sagen, dass Bewegung und Ruhe auf verschiedene Weise den Aposteln zugetheilt gewesen sind, indem Paulus in seinem äussern und innern Leben zumeist jene darstellen sollte, Petrus und Markus sodann die Mitte einnahmen, endlich Matthäus, Jacobus und Judas auf der geradezu entgegenge-

1) Vgl. §. 30, 3. 2) Vgl. §. 23, 1. 3) Die grosse Gelehrsamkeit (τὰ πόλλα γράμματα) des Paulus erkannte auch der Heide Festus an. Apg. 26, 24.

setzten Seite standen. Ja, wenn man den Gegensatz des Paulinischen kurzweg petrinisch nennt, so sind in der erwähnten Beziehung die drei zuletzt Genannten allerdings noch petrinischer, wie Petrus selbst, gewesen. Wir werden später sehen, dass sich eben dieses Verhältniss noch in vielen andern Rücksichten wiederholt. Möchte die erwähnte Thatsache darum an sich auch nur gleichgültig oder zufällig sein: so lässt sich ihr doch wohl eine symbolische Bedeutung beilegen, und nur diese ist es, die wir hier vornehmlich hervorheben möchten. — Wir gehen zu *Lucas* über. Nach spätern traditionellen Nachrichten soll Antiochien in Syrien seine Vaterstadt gewesen sein [1]). Gewisser ist, dass er sich an Paulus erst auf dessen zweiter Missionsreise (um 51 oder 52) und zwar zu Troas angeschlossen [2]) und ihn vorerst nur bis Philippi begleitet hat [3]). Dann von Paulus und Silas durch deren Gefangennahme getrennt [4]), blieb er bei der Abreise derselben allem Anschein nach in Philippi [5]). Eben hier aber schloss er sich auch, sechs oder sieben Jahre später (Ostern 58), wieder an Paulus an [6]) und blieb dann bei ihm bis zu dessen Tode [7]). Schon als Arzt hatte er ohne Zweifel eine höhere wissenschaftliche Bildung genossen [8]). Dies beweist auch seine gutgriechische Sprache überall da, wo er selbstständig schreibt; wogegen sein genauer Anschluss an die ihm vorliegenden Quellen ihn wiederum in anderer Hinsicht als einen Mann erkennen lässt, der einen wissenschaftlichen Zweck im Auge hat. Denn bei seinem Evangelium wollte er kritisch zu Werke gehen, wie sein Vorwort beweist; auch kam es ihm dabei auf möglichste chronologische Bestimmtheit an [9]). Eben dies aber, dass er nur Gewisses und von Augenzeugen ihm Ueberliefertes seinem Leser bieten wollte, scheint ihn auch zu dem worttreuen Wiedergeben seiner Quellen bestimmt zu haben. Schriftliche Aufzeichnungen lagen ihm ohne Zweifel vor z. B. bei seinen Mittheilungen aus dem Familienarchiv von Maria und Joseph [10]), bei seinem Reisebericht [11]) u. s. w., und ebenso in der Apostelgeschichte, namentlich der ersten Hälfte derselben. Wenn dabei einzelne Auslassungen, ja mitunter kleine Versehen vorkamen, so thut dies seinem wissenschaftlichen Bestreben keinen Eintrag.

1) Eus. h. e. 3, 1. Hieron. de vir. eccl. 7. Com. in ep. ad Philem. Nicephor. h. e. 2, 23. 2) Apg. 16, 10 (1 plur. ἡμᾶς etc.). 3) Apg. 16, 12—18. 4) Apg. 16, 19. 5) Apg. 17, 1 (3 plur. ἦλθον etc.). 6) Apg. 20, 6 (ἡμεῖς bis zu Ende der Apg.). 7) Col. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. 8) Col. 4, 14. 9) Luc. 3, 1. cf. 2, 2. Die Auslassung chronologischer Bestimmungen, wo diese nicht möglich waren, gehört gleichfalls hierher. 10) Luc. c. 1. 2. 11) Luc. 9, 51—18, 14.

Uebrigens dürfte ausser den Pergamentrollen, die Paulus in Besitz hatte und worauf er so grossen Werth legte, während er sie doch auch seinen Freunden zur Benutzung überliess [1]), insbesondere noch die Freundschaft, welche Lucas schon auf der Reise nach Jerusalem (um Pfingsten 58) mit dem Evangelisten Philippus zu Cäsarea schloss [2]), und sein späterer gewiss mehrjähriger Aufenthalt an diesem Orte zugleich mit Paulus [3]) wohl einen Fingerzeig dafür geben, woher er wahrscheinlich die Quellen erhalten hatte, auf die er sich im Anfange seines Evangeliums beruft [4]). Waren nun aber diese Quellen des Lucas im Allgemeinen gewiss dieselben, welche auch Matthäus und Markus vor sich hatten, d. h. konnte Lucas sich in dieser Rücksicht nicht anders wie petrinisch aussprechen: so bewährte er doch seine durch Paulus gewonnene Ansicht vom Wesen des Christenthums wenigstens dadurch, dass er in dem Leben und der Lehre Jesu selbst und ebenso bei Petrus, Stephanus u. s. w. alles dem Paulinismus Entsprechende sorgfältig aufsuchte und hervorhob. Insofern also hat auch Lucas die petrinische und paulinische Auffassungsweise vermittelt — ähnlich, obwohl von der entgegengesetzten Seite her, wie Petrus selbst und Marcus. Oder auch: Lucas stand dem Paulus gleichsam zur Rechten, während Apollos, der Verfasser des Hebräerbriefes, ihm zur Linken stand und dabei zugleich die paulinische Ansicht mit der johanneischen vermittelte. — Ueber *Apollos* classische und alexandrinisch-philosophische Bildung und Geistesrichtung ist schon früher gesprochen worden (§. 43, 3).

4) Von *Johannes* Leben, Bildungsgang und Charakter wissen wir aus äusseren Nachrichten sehr wenig und müssen uns daher hauptsächlich an dessen Schriften halten. Er war der Sohn des wohlhabenden [5]) Fischers Zebedäus und der Salome [6]) und der Bruder Jacobus des Aelteren. Beide Brüder waren gleich Petrus und Andreas Fischer am See Genesareth [7]), und hatten keine irgend gelehrte Bildung genossen [8]). Dennoch schloss Johannes sich, wie er deutlich genug zu verstehen gibt, an Johannes den Täufer an,

1) 2 Tim. 4, 13. Vgl. Apg. 20, 6. 2) Apg. 21, 8—16. 3) Vgl. Apg. 27, 1 (ἡμᾶς). 4) Der Einfall *Sepps*, dass eben dieser *Philippus* der «Verfasser des Matthäusevangeliums» d. h. wohl besser, der Bearbeiter unseres *griechischen* Matthäus gewesen sei (Leben Christi B. VII. S. 113 ff.), ist insofern nicht übel, als Philippus, jedoch erst *nächst Matthäus selbst*, von allen uns bekannten Männern aus jener Zeit wohl der Geeignetste zu einer solchen Arbeit gewesen sein dürfte. Nur ist auffallend, dass selbst der vertraute Freund seiner Töchter, *Papias*, Nichts davon gewusst zu haben scheint (Eus. h. e. 3, 39 cf. 31. 5) Marc. 1, 20. Joh. 18, 15. 6) Mt. 27, 56 cf. Mc. 15, 40. 16, 1. 7) Mt. 4, 21. Mr. 1, 19. Luc. 5, 16. 8) Apg. 4. 13.

lernte aber kaum Christus kennen, als er sich auch sogleich, wunderbar an ihn gefesselt, diesem zuwandte [1]). Er wurde der Lieblingsjünger Jesu [2]), Zeuge seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung [3]), und nahm hiernach auch dessen Mutter zu sich in's Haus [4]). Wir sehen ihn später zuerst thätig in Jerusalem [5]), dann auf kurze Zeit in Samaria [6]), aber gleich darauf wieder in Jerusalem [7]). Als Paulus mit Barnabas im Jahre 44 hierhin kam, war er nicht da [8]), wohl aber, wie es scheint, zur Zeit des Apostelconcils (50) [9]), und sicher im Jahre 54 [10]). Seitdem verschwindet er aus der Geschichte, bis wir ihn zehn Jahre später, als Petrus und Paulus in Rom den Martyrertod erlitten (64), ebenfalls dort wiederfinden, wenn anders die Angabe Tertullians richtig ist, woran zu zweifeln wir keinen Grund haben, dass er bei dieser Gelegenheit in siedendes Oel getaucht, jedoch unverletzt daraus wieder hervorgegangen und dann nach der Insel Patmos verbannt worden sei [11]). Diese Verbannung nach Patmos bezeugt er selbst [12]) und ausser ihm viele Andere, indem sie nur in Betreff der Zeit schwanken [13]). Dass er hierauf (seit dem Tode Neros (68)) zu Ephesus gelebt, und erst um 100 n. Chr. gestorben sei, kann in keiner Weise bezweifelt werden [14]). — Was seinen Charakter betrifft, so war er gleich seinem Bruder Jacobus von sehr heftigem Temperament, so dass ihnen Christus desshalb den Beinamen Boanerges (בְּנֵי רֹגֶז?), Donnersöhne, gab [15]). Dennoch läuterte sich bei Johannes dieses Feuer durch Aneignung und innerliche Verarbeitung des Christenthums mehr und mehr zu einer zarten, warmen und erwärmenden Liebe. Diese seine Liebe aber war die Liebe zu Christus: daher sein tiefer Abscheu gegen alles Widerchristliche. Auch war seine Liebe nicht jene thätige männliche Liebe, wie sie vor Allen Petrus zukam (Petrus, liebst du mich?); sondern es war vielmehr die aufnehmende, weibliche Liebe (der Jünger, den Jesus lieb hatte), welche in ihm ihre ideale Darstellung finden sollte. Es war der *Zug* nach Oben, wodurch er wie auf Adlerflügeln emporgetragen und in eine Höhe begeisterter Anschauung versetzt ward, von der herab er eben sowohl nach vorwärts schauend mitten durch die Stürme der Zeiten hindurch die *Zukunft* des Herrn und seines einst auf Erden Platz

---

1) Joh. 1, 35 fl. 2) Joh. 13, 23. 19, 26. 21, 7. 20. 3) Mt. 17, 1 u. s. w. 26, 37. Joh. 20, 2. 4) Joh. 19, 27 cf. Niceph. h. e. 2, 3 p. 135. 5) Apg. 3, 1 fl. 4, 13. 19. 6) Apg. 8, 14 fl. 7) Apg. 8, 25. 8) Gal. 1, 19. 9) Apg. 15, 2. 10) Gal. 2, 9. 11) Tert. de praescr. haer. 36 12) Apoc. 1, 9. 13) Vgl. oben §. 45, 4. 14) Vgl. oben §. 41, 1. 15) Luc. 9, 54. Marc. 3, 17.

greifenden herrlichen Gottesreiches gewahrte, als nicht minder nach rückwärts in die ihm unvergessliche *Vergangenheit* blickend sich zur klarsten Erkenntniss des in Christus Fleisch gewordenen Logos erhob, und von wo aus er endlich in gleicher Weise auch die *Gegenwart* erkannte, indem er zugleich ihren Zwiespalt zwischen Lüge und Wahrheit scharf durchdrang und trotz dieses Zwiespaltes die von Gott gegründete höhere Einheit alles Leiblichen und Geistigen im Gottmenschen und seiner Stiftung auf Erden unverrückt im Auge behielt. Das der Inhalt seiner Apokalypse, seines Evangeliums und seiner Briefe! — War es demnach das höchste Maass göttlicher Begeisterung und Erleuchtung, welchem die Schriften des Johannes ihren Ursprung verdankten: so würde man doch sehr irren, wenn man glaubte, Johannes habe, um dahin zu gelangen, die Hände müssig in den Schooss gelegt und den Herrn Alles allein thun lassen. Denn schon in der Apokalypse zeigt sich ein so genaues Studium der Propheten, zugleich eine so kunstvolle Anlage des Ganzen in sieben Visionen, und eine so genaue Abwägung jedes Theiles, jedes Versgliedes und jedes Wortes, dass man blind sein müsste, wenn man hier neben dem Gotteswerke nicht auch das bis in's Feinste ausgebildete Menschenwerk erkennen wollte. In noch vollendeterem Maasse aber trägt das Evangelium des Johannes den Stempel höchster Geistesarbeit und idealster, erst in der vollendeten Schönheit selber ausruhenden Kunst an sich. Nie ist ein so genial entworfenes, so klar und planmässig sich entwickelndes, so tief ergreifendes Weltdrama geschrieben worden, wie dieses! Und dass hierbei nicht blos der gegebene Stoff, sondern ganz besonders auch dessen Verarbeitung in Anschlag gebracht werden muss, zeigt unzweifelhaft die Vergleichung mit den drei synoptischen Evangelien. Gewiss also haben bei Johannes die Vorarbeit dazu und ebenso auch zum ersten Brief tiefgehende Studien gebildet. Insbesondere dürfte er die Werke Philons gelesen haben. Denn nicht nur zeigen sich zu diesen überall bei ihm die deutlichsten Parallelen, welche nicht zufällig sein können; sondern es ist auch die Lehre des Johannes im Ganzen die vollständigste, rein aus den Urprinzipien des Christenthums selbst geschöpfte, *Umarbeitung* der philonischen Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt und insbesondere der philonischen Logoslehre, die hauptsächlich desshalb von Johannes unternommen zu sein scheint, um der, in ihren drei Formen sich vornehmlich auf Philons Theorie stützenden, gnostischen Häresie jeglichen Boden zu entziehen. Die Behauptungen aber, welche die Nikolaiten und welche Cerinth aufstellten, hätte Johannes ja nicht einmal *verstehen* können, wenn er nicht

auf die ihnen vorhergehende und ihre Grundlage bildende Philosophie und Theologie zurückgegangen wäre! Auch lag darin, dass er Menschenwerke studierte, die noch dazu von ihrem Urheber gar nicht einmal übel gemeint gewesen waren, wenngleich sie bedeutende Irrthümer enthielten, durchaus nichts, das eines christlichen Apostels unwürdig oder gar an sich sündhaft gewesen wäre. Gewiss dagegen ist es ein sehr irriger Begriff von göttlicher Offenbarung, wenn man glaubt, sie komme dem Menschen nur über Nacht, wenn er in tiefem Schlafe liege und selbst absolut Nichts dabei thue. Denn so ungefähr würde man sich doch dieselbe bei Johannes zu denken haben, wenn bei ihm jedes Studium, ausgenommen etwa das des alten Testamentes und der hebräischen Targumisten, in Abrede gestellt werden müsste. Oder wie sollte er sonst auch nur zum Begriffe des Logos gekommen sein, der doch zu seiner Zeit nichts Neues, sondern gerade in der herrschenden Philosophie jener Zeit etwas ganz Gewöhnliches war? Freilich, wenn die Offenbarung von Seiten Gottes nur bei reinster Passivität des Menschen denkbar sein soll, dann ist das Gotteswerk *an und für sich unverträglich* mit dem Menschenwerk! Allein diese Vorstellung selbst ist unverträglich mit dem Christenthum, indem hierin ja Beide, Gott und der Mensch, die Gottesthat und die Menschenthat, zur höchsten *concreten Einheit* zusammengehen und sich einander also gewiss nicht aufheben! — Ist nun dies auch bei Johannes anzunehmen, zeigen seine Schriften jedem aufmerksamen Betrachter, dass seine Liebe bei aller ihrer Empfänglichkeit doch nicht eine müssige, sondern eine in eigener Geistesanstrengung der göttlichen Wirkung in ihm nach Kräften entsprechende gewesen ist: so ist nichts irriger, als in seinem Evangelium, wie in seiner Apokalypse und seinen Briefen, die Werke blos eines ungelehrten Fischers sehen zu wollen. Vielmehr tragen sie selbst den Beweis in sich, dass ihr Verfasser, wie ihn mit Recht schon das kirchliche Alterthum auffasste, ein «*Theolog*» selbst im engern Sinne des Wortes gewesen ist, der zugleich mit der in seiner Zeit am meisten Epoche machende *Philosophie* auf's genaueste bekannt, ja der nicht blos ein *Gelehrter*, sondern ausserdem und sogar noch weit mehr ein *begeisterter* und das *Urschöne* selbst erstrebender *Künstler* war.

5) Ziehen wir nun aus allem Gesagten den Schluss und suchen wir dann hiernach, zugleich mit Vorausnahme des erst später im Einzelnen zu Erweisenden, die Unterschiede des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffes *im Allgemeinen* festzustellen:

so waren erstlich Petrus und die Seinigen Männer der äusseren, unmittelbaren *That* oder des praktischen Lebens; Paulus aber und die Seinigen waren Männer der *Wissenschaft*, und Johannes endlich ging Beides zusammenfassend über Beides hinaus, indem er sich zur höchsten Contemplation und der ihr zum Ausdruck dienenden *Kunst* erhob. Sodann war es bei den Ersten insbesondere die *Vergangenheit* und deren traditionelle Hinüberleitung in die Gegenwart nebst möglichst nahem Anschluss an das Judenthum, und zugleich war es die sichtbare Hierarchie mit ihrer äusserlichen Auctorität und ihrem unmittelbar eingreifenden *Regimente*, worauf ihr Augenmerk vor Allem gerichtet war. Bei den Zweiten dagegen war es die *Zukunft* und deren Anbahnung schon jetzt durch die Verbreitung des Evangeliums auch unter den Heiden, und zugleich war es die innere, von Christus unmittelbar ausgehende und in der Ekstase sich nicht sowohl offenbarende, als vielmehr verbergende Auctorität, sowie eben desshalb das Propheten- oder *Lehrerthum* bei möglichster Selbstständigkeit aller Einzelnen, was von ihnen mit angestrengtester Kraft des Geistes erstrebt wurde. Bei dem Dritten endlich war es die, Zukunft und Vergangenheit in sich zusammenfassende, *Gegenwart* oder Ewigkeit, und nicht minder war es die Verbindung der äusseren Auctorität mit der inneren in dem nächsten Anschlusse der Seele und des ganzen Menschen an Christus den Gottmenschen, sowie das eben hierin bestehende tiefste Wesen des *Priesterthums*, was er als das eigentlichste Ziel aller seiner Bemühungen, nämlich als die Wahrheit, den Weg und das Leben ansah. Ferner war es bei den Ersten das *Werk*, bei den Zweiten der *Glaube*, und bei dem Dritten die beide in sich einigende *Liebe*, was als das subjectiv Bedeutendste galt. Objectiv aber war es bei den Ersten Christus als *einzelner* unmittelbar in die Erscheinung tretender Mensch, der der höchste *König*, Prophet und Priester; bei den Zweiten war es Christus in seiner Jenseitigkeit und *Allgemeinheit*, gemäss der er in der Gemeinde d. h. in der Kirche und ihrem *Lehrerthum*, ihrem Priesterthum und ihrer Hierarchie fortwährend wirksam ist; und bei dem Dritten endlich war es der Logos, der Fleisch geworden und der selbst auch nach seinem Abscheiden geistig noch stets inmitten der Gottesfamilie auf Erden weilt, und nicht minder die mit ihm Eins seiende Gesammtheit der Kinder Gottes, welche Alle gleich ihm sich Gott und einander voll Liebe *aufopfernd* schon jetzt in der *Wahrheit* das *ewige Leben* haben. — So aber war es, um schliesslich Alles zusammen zu fassen, das *Leib-*

liche, das *Geistige* und das *Seelische*, ein Jedes ganz allgemein aufgefasst und dann schlechthin bezogen auf das *Menschliche* in seiner concreten Verbindung mit dem *Göttlichen* d. h. den *Gottmenschen,* worin sowohl der die Einheit in sich tragende *Unterschied*, als die den Unterschied in sich tragende *Einheit* bestand, die beide ihre Darstellung in dem christlich-apostolischen Lehrkreis und den ihn bildenden drei Lehrbegriffen gefunden haben.

6) Nun sind zwar die Petriner sämmtlich später, wie die Pauliner, als *Schriftsteller* aufgetreten; denn ihrer ganzen Stellung nach waren sie weit mehr auf eine Wirksamkeit durch das mündliche *Wort,* als durch *Schrift* hingewiesen. Allein wie schon das mündliche Wort älter ist, als die Schrift, so ist auch überhaupt und seinem ganzen Wesen nach der Petrinismus in der Kirche älter als der Paulinismus. Bildete daher auch der letztere, was seine Fassung in Schrift anging, allerdings die Voraussetzung von jenem: so bestimmt sich doch im Allgemeinen ihre Stellung zu einander offenbar dahin, dass die Petriner die *erste* und *niedrigste*, aber freilich auch *Alles begründende*, dagegen Paulus mit den Seinigen die *zweite höhere*, und endlich Johannes in sachlicher, formaler und selbst auch chronologischer Beziehung die *dritte*, *letzte* und *höchste* Stufe eingenommen hat. — Als charakteristisch aber und auf ein allgemeines Gesetz in der menschlichen Entwickelung hinweisend ist hierbei auch noch das *Zahlenverhältniss* zu beachten, wornach die Vertreter dieser drei Lehrbegriffe im neuen Testamente vertheilt sind. Dem petrinischen Lehrbegriffe nämlich fallen hier nicht weniger als *fünf,* dem paulinischen *drei* und dem johanneischen nur *ein* Vertreter zu. Dabei ist der strengere Petrinismus von *drei*, der strengere Paulinismus von *zwei* Männern durchgeführt worden, während hier *Einer,* dort *Zwei* die beiden Richtungen vorläufig schon vermittelt, jedoch die volle Durchführung dieser Vermittlung Johannes überlassen haben. Da nun auch Petrus selbst zu jenen Vermittlern gehörte, so hat man in ihm gewissermaassen schon die *Vorstufe* von Johannes zu erblicken. Dennoch verhält sich sein, wie auch des Lucas und Marcus, Werk in dieser Rücksicht zu dem des Johannes nur wie der erste äusserliche Anfang zur letzten innerlichen Vollendung; und ein Bild oder Symbol davon lässt sich schon in dem Wettlauf finden, den einst Petrus und Johannes, beide zum Grabe des Auferstandenen eilend, angestellt hatten [1]. Wie hierbei Johan-

1) Joh. 20. 2—4.

nes den Petrus weit überholte, so auch in der geistigen Erfassung dessen, was die tiefste Mittte, wie der Anfang und das Ende des ganzen Evangeliums ist.

7) Hiernach bestimmt sich nun das *Schema der neutestamentlichen Lehrbegriffe* im Allgemeinen auf folgende Weise:

2.ª *Paulus — Apollos.*

2.ᵇ *Lucas.*

3. *Johannes.*

1.ᵇ *Petrus — Marcus.*

1.ª *Matthäus — Jacobus — Judas.*

Nach eben diesem Schema aber, mit Beachtung zugleich der drei Grundformen der neutestamentlichen Schriften, der historischen, epistolaren und prophetischen, ist der Hauptsache nach merkwürdiger Weise auch der *Kanon* des neuen Testamentes geordnet worden. Gibt dieses einen schlagenden Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung, indem man hiernach das Verhältniss der drei Lehrbegriffe schon in ältester Zeit ebenso ansah: so nöthigt dieselbe Erscheinung aber auch umgekehrt, die Anordnung des neutestamentlichen Kanons mindestens *bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts* zurückzudatiren. Denn schon am Ende dieses oder im Anfange des dritten Jahrhunderts wollte man diese Ordnung des Kanons, wenigstens in Bezug auf die Evangelien, missverständlicher Weise *chronologisch* deuten. Dazu aber passt, um uns aller übrigen Fragen hier zu enthalten, weder die Stellung der Evangelien überhaupt vor den paulinischen Briefen, noch passt dazu die Stellung der katholischen Briefe unmittelbar *nach* der Apostelgeschichte und also ebenfalls vor den paulinischen Briefen, die in der Mehrzahl der ältesten Handschriften vorkommt und so auch von den neuesten Herausgebern Lachmann und Tischendorf wieder eingeführt ist; noch passt endlich dazu die Anordnung der paulinischen und der katholischen Briefe selbst. Dagegen erklärt sich nach obigem Gesetz erstlich die Stellung sämmtlicher Evangelien und der Apostelgeschichte vor den Briefen. Sodann, was die Stellung der katholischen Briefe *vor* oder *nach* den paulinischen betrifft, so ist die erstere nach Maassgabe des in den meisten katholischen Briefen dargestellten Lehrbegriffes in Vergleich zum paulinischen allerdings die passendere. Strenge genommen jedoch müssten vier von ihnen *vor*, und die drei johanneischen *nach* den paulinischen Briefen stehen. Da man nun aber, wie z. B. die Stellung des Judasbriefes beweist, sie als ein

Ganzes betrachtete: so blieb die Wahl, ob man sie sämmtlich vor oder nach den paulinischen stellen wollte; und auch die letztere, jetzt gewöhnliche Stellung kommt daher schon in mehreren der ältesten Handschriften vor. Dennoch dürfte hierbei wohl schon die chronologische Rücksicht mitgewirkt haben. Was ferner die Anordnung der paulinischen Briefe angeht, so ist klar, dass sie keineswegs chronologisch ist. Ebenso wenig aber konnte hier die in der Evangeliensammlung befolgte Ordnung nach den Lehrbegriffen eingehalten werden, weil sie ja alle nur *einen* Lehrbegriff, den paulinischen, darstellten. Daher ist bei ihrer Anordnung nur die Grösse der Briefe und die Wichtigkeit der Gemeinden beachtet, wogegen natürlich der Hebräerbrief, vermöge seines eigenthümlichen Lehrbegriffes, erst nach den paulinischen seinen Platz erhalten konnte. Ist nun so allerdings auch die Stellung der paulinischen Briefe eine geregelte und keineswegs zufällige: so ist hier doch offenbar an einer Stelle ein Fehler eingeschlichen, der zwar nicht gegen eine angegebene Regel verstösst, aber doch für den Exegeten so störend ist, dass man nicht begreifen kann, wesshalb ihn die Herausgeber nicht längst verbessert haben. Das ist die Stellung des Philipperbriefes zwischen dem an die Ephesier und dem an die Kolasser. Ohne Frage nämlich gehören diese beiden Briefe in jeder Rücksicht zusammen und es ist daher nöthig, den Philipperbrief entweder *vor* oder *nach* denselben zu stellen. Sähe man nun blos auf den Inhalt, so würde gewiss das Erstere vorzuziehen sein. Dann aber müsste, damit der Philipperbrief sich an die ihm zumeist verwandten Korinthierbriefe anreihen könnte, auch der Galaterbrief hinter den ihm zunächst verwandten Römerbrief gesetzt werden: eine Aenderung, die viel zu gross und auch dem oben erwähnten Gesetze zuwider sein würde. Nichts dergleichen aber spricht gegen die Stellung des Philipperbriefes *nach* dem Kolasser- und *vor* den Thessalonicherbriefen; und noch dazu wird diese Anordnung durch den Cod. Claromont. und Sangerm. geschützt.

8) Dürfen wir nun schliesslich auch noch unsere Vermuthung über das *früheste Entstehen des neutestamentlichen Kanons* aussprechen: so hatte, wie später gezeigt werden wird, bereits *Petrus* den ersten Grund dazu durch eine Sammlung der paulinischen Briefe gelegt, die sich jedenfalls in seinen Händen befand. Sein Schüler und Begleiter *Marcus* hatte dann die drei ersten Evangelien nebst der Apostelgeschichte hinzugefügt, wie aus seiner Benutzung des ersten und dritten Evangeliums und dem Zusammengehören der

beiden Schriften des Lucas füglich zu schliessen ist. Endlich scheint bereits *Johannes* durch die Beifügung der katholischen Briefe und seiner eigenen Schriften den Abschluss gemacht zu haben. Denn er besass höchst wahrscheinlich die ganze Sammlung des Marcus, und da die katholischen Briefe sämmtlich an die griechisch-kleinasiatischen Gemeinden gerichtet waren, so flossen natürlich auch sie in Ephesus, dem Mittelpunkt derselben, zusammen. Hiernach würden sich also *Rom*, *Alexandrien* und *Ephesus* bei der Bildung des Kanons vor Allen betheiligt haben. Vollständig besitzen jedoch konnten ihn zuerst nur die *Kirchenvorsteher zu Ephesus;* und von diesem Zeitpunkt bis zur allgemeinen Anerkennung und vollständigen Feststellung des kirchlichen Kanons — insbesondere auch der streitigen Schriften darin (Jac., Jud., 2. Pet., 2. 3. Joh., Hebr., Apoc.) — vergingen noch zwei ganze Jahrhunderte!

9) Indem wir nun zur Darstellung der einzelnen neutestamentlichen Lehrbegriffe selbst übergehen, haben wir vorher noch Einiges über die *Literatur* dieses Gegenstandes beizubringen. Zuerst sind hier die zerstreuten Bemerkungen zu erwähnen, welche darüber bei den Kirchenvätern seit dem Ende des zweiten bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts, namentlich bei *Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien* und *Origines,* dann bei *Eusebius, Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus,* und endlich bei *Junilius* vorkommen. — Während dann das Mittelalter die hier in Betracht kommenden Fragen beinahe ganz unerörtert liess, begann die Untersuchung darüber von neuem bereits vor der Reformation, und als einer der Ersten ist hier zu nennen der Franciscaner und Cardinal *Petrus Aureolus,* der in seiner Schrift: Aurea ac paene divina totius sacrae paginae commentaria. Venet. 1507., insbesondere auch die Eigenthümlichkeiten der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller zur Sprache brachte. An ihn reihen sich die zahlreichen Einleitungsschriften und Commentare zum neuen Testament, die hier nicht aufgezählt werden können. — Ebenso sind auch die biblischen Theologien von *F. Ammon* (Erl. 1792. 2. Aufl. 1801 ff.), *G. L. Bauer* (Bd. 1. Lpz. 1800 ff., Bd. 2. 1803 fl.), *G. Ph. Ch. Kaiser* (Erl. 1813 —21), *de Wette* (Berl. 1813. 3. Ausg. 1831), *Baumgarten-Crusius* (Jena. 1828), v. *Cölln* (Leipz. 1836), und *J. B. Trautmann* (die apost. Kirche. Leipz. 1848) u. s. w. hier nur mit einem Wort zu erwähnen.

Den Anfang einer speciellen Untersuchung über die neutestamentlichen Lehrbegriffe machte bereits im vorigen Jahrhundert: *J. F. Kleuker,* Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga 1785.

Seitdem wandte man sich zuerst zur nähern Bestimmung des *paulinischen Lehrbegriffes* und die hauptsächlichsten Schriften darüber sind folgende:

G. W. Mayer, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes. Altona. 1801.

G. L. Bauer, Reine Auffassung des Urchristenthums in den paulinischen Briefen. Leipzig 1803.

Ch. F. Böhme, Ideen über das System des Apostels Paulus (in Henke's Museum für Relig.-Wiss. III. 540 ff.).

J. B. Gerhauser, Charakter und Theologie des Apostels Paulus. Landshut 1816.

L. Usteri, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des neuen Testaments. Zürich 1824. 4. Aufl. 1832.

Neander, Geschichte der Pflanzung u. s. w. S. 565—725.

Dähne, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes. 1835.

Ferd. Christ. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttg. 1845.

Etwas spärlicher, aber in Bezug auf die Behandlung an sich keineswegs schlechter bedacht wurde der *johanneische Lehrbegriff* in folgenden Schriften:

Chr. E. Schmid, Dissertationes duae de theologia Johannis Apostoli. Jen. 1801.

Jesus, der Gottessohn oder der Weltmessias nach der Darstellung des Lieblingsjüngers Johannes. Giessen 1824.

Carl Frommann, der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre dargestellt. Leipzig 1839.

K. R. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes. Berlin 1843.

Ch. Ferd. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847. S. 79—389.

Adolf Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle 1849.

Eine Art Behandlung *aller drei Lehrbegriffe* findet man in: *Schellings* Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung. Vgl. das bekannte Plagiat von Dr. *H. E. G. Paulus*. Darmstadt 1843. S. 713—728. Endlich gehört noch hieher:

Albrecht Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850.

Zweiter Abschnitt.

Der petrinische Lehrbegriff.

§. 47.

Die Lehre des Matthäus.

1) *Das Allgemeine.* Wenn man bis dahin häufig gemeint hat, die Evangelisten hätten bei der Darstellung des Lebens Jesu blos einen historischen Zweck verfolgt: so ist dieses, wie die neueste Exegese und Kritik hinlänglich gezeigt hat, irrthümlich. Ihr Zweck war mindestens eben so sehr ein dogmatischer. Dennoch gerieth desswegen ihre Darstellung keineswegs in einen Conflikt mit der Geschichte, — was sich daraus erklärt, weil ihre Dogmatik grossartig und umfassend genug war, um die ganze Wirklichkeit unverkürzt und unentstellt in sich aufnehmen zu können; oder mit andern Worten: weil ihre Dogmatik nichts Anderes wie eine Dogmatik der Wirklichkeit war. — So hatte nun auch Matthäus offenbar zu allernächst einen dogmatischen Zweck: Er wollte zeigen, dass Jesus der im alten Testamente verheissene Messias sei — dies theils in polemischer Tendenz gegen die Juden, theils und vorzüglich aber in der Absicht, um beim allmählichen Abtreten der Apostel und der übrigen Augenzeugen der Geschichte Jesu vom Schauplatze des Lebens die Judenchristen Palästinas im christlichen Glauben dauernd zu bestärken. So als Gläubiger zu Gläubigen redend legte er seiner Geschichtserzählung auch noch in anderer Weise eine Dogmatik zu Grunde, nämlich die bereits von den Propheten des alten Testamentes ausgebildete Lehre, dass der Messias *König*, *Prophet* und *Hoherpriester* sei [1]). Hiernach zerfällt sein Evangelium selbst der Anordnung nach in drei Theile [2]), sodass damit zwar die historische Abfolge der Vorbereitung, der öffentlichen Wirksamkeit und des Todes sammt der Auferstehung Jesu aufs

---

1 Vgl. §. 18, 4. 2) Diese sind: a) Mt. c. 1—4, 11; b) 4, 12—c.25; c) c. 26—28.

innigste verschlungen ist, dennoch aber jener dogmatische Nachweis stets als die Hauptsache erscheint. — Um nämlich zuerst das *Königthum* Jesu darzuthun, nennt er ihn nicht nur sogleich im Anfang den Sohn Davids und dann erst den Sohn Abrahams[1]), sondern führt hierauf auch sein Geschlechtsregister, nachdem er zuerst vierzehn Geschlechter von Abraham bis David aufgezählt, nun abweichend von Lucas, durch vierzehn Geschlechter gerade der jüdischen Königsreihe, und demnächst durch noch andere vierzehn Geschlechter herab bis auf Joseph[2]). Die dreimal vierzehn Geschlechter, welche nur herauskommen, wenn mehrere von ihnen übersprungen werden, sollten ohne Zweifel andeuten, dass Jesus gerade im Anfange der siebenten Siebenzahl von Geschlechtern gekommen sei, also mit seinem Leben die Sabbatsperiode des jüdischen Volkes beginne. Die Aufführung der Genealogie überhaupt aber, die als nur zu Joseph geleitend einen blos *natürlichen* Bezug auf Jesus offenbar gar nicht hat, konnte nur zu erweisen beabsichtigen, dass derselbe als der *gesetzliche* Sohn Josephs auch dessen königlicher Erbe sei. Darauf wird unter Bezugnahme auf mehrere prophetische Stellen die göttliche Erzeugung Jesu und die Geschichte seiner Geburt und Namengebung erzählt, wobei gesagt wird, dass er «Jesus» heisse, weil er «sein Volk» — d. i. zunächst das Volk Israel — von seinen Sünden erlösen werde[3]). So war also Jesus schon seiner Geburt nach, wie überhaupt der König der Könige, so insbesondere der König Israels. Nicht minder erkannten ihn sogleich nach seiner Geburt morgenländische Magier vermöge ihrer aus dem Erscheinen seines Sternes geschöpften Kunde als König der Juden an, indem sie ihm zugleich königliche Ehrengeschenke brachten d. h. auch ihrerseits ihn als König aller Völker d. h. der Heiden anerkannten[4]). Bald nachher wollte ihn zwar der König Herodes aus Furcht, er möchte ihm seine Herrschaft einstens streitig machen, tödten lassen; allein Gott erhielt ihn durch ein Wunder[5]). So ward er also schon als Kind von den Menschen als König anerkannt und Gott selbst bestätigte es, dass er diese Bestimmung habe. Nun überspringt Matthäus dreissig Jahre, an deren Ende Johannes der Täufer ihn als den, der stärker sei, wie er, verkündet, nur ungern ihn tauft und hierauf Zeuge ist, wie Gott selbst ihn mit dem heiligen Geiste salbt und damit zum gesalbten Könige oder Messias einsetzt, ihn zugleich

1) Mt. 1, 1. 2) Mt. 1, 2—17. 3) Mt. 1, 18—25. 4) Mt. 2, 1—12. Mt. 2, 13—23.

feierlich als den «geliebten Sohn Gottes, an dem ich mein Wohlgefallen habe» erklärend [1]). Kaum ist dieses geschehen, so hält Jesus ein vierzigtägiges Fasten in der Wüste (damit sich als Herrn der *Natur* erweisend) und überwindet dann sofort den Teufel, den Fürsten dieser Welt, worauf auch die *Engel* kommen und ihm dienen [2]). So ist jedes Stück, ja fast jedes Wort dieses Abschnittes offenbar auf den Beweis berechnet, dass Jesus der von den Propheten verkündete und von den Juden erwartete *messianische König* sei. — Im zweiten Abschnitte [3]) wird dann in grösster Ausführlichkeit gezeigt, dass eben derselbe ein *Prophet* im höchsten Sinne gewesen sei, indem er sich durch alle seine Worte und Thaten als göttlicher *Lehrer*, als mit übermenschlichen Kräften ausgerüsteter *Wunderthäter* und als *Stifter der Kirche* d. h. des Himmelreiches auf Erden gezeigt habe. Der verschiedenen Art der Darstellung nach zerfällt dieser Abschnitt in zwei Theile. Der erste von diesen nämlich ist mehr dogmatisch-schematisirend [4]), der andere mehr einfach und historisch berichtend [5]). Doch gibt es auch viele einzelne Erzählungen in dem ersten, und mehrfache Zusammenfassungen dessen, was Christus zu verschiedenen Zeiten gesagt und gethan hat, in dem zweiten Theile; und Einiges scheint sogar wiederholt, im ersten und noch einmal im zweiten Theile, erzählt zu sein [6]). — Auf den Inhalt des *dritten* Abschnittes endlich [7]) bereiten schon mehrere Stellen des zweiten vor, in denen Jesus sein Leiden ankündigt und den Zweck desselben bezeichnet [8]), zuletzt sich der Worte bedienend: Er werde seine Seele hingeben als Lösegeld (*λύτρον*) für Viele [9]). So ist es denn der *Opfertod* Jesu, um den es sich hier vor Allem handelt. Darauf beziehen sich schon die Erzählungen im Anfang dieses Abschnittes [10]), sowie insbesondere die Einsetzung des Abendmahles [11]) und die von Christus dabei gesprochenen Worte: «Dieses ist das Blut des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird zur Erlösung von den Sünden [12]).» Der Gegensatz aber des hierauf umständlich erzählten Opfertodes Jesu [13]) ist seine

1) Mt. 3, 1—17. 2) Mt. 4, 1—11. 3) Mt. 4, 12—25, 46. 4) Mt. 4, 12—13, 53. 5) Mt. 13, 54—25, 46. 6) Vgl. z. B. Mt. 9, 27 flg. und 21, 30 flg. Beachtenswerth ist noch, dass nach *Lachmann's* Bemerkung (Nov. Test. Graece et Latine. Vol. II. Berol. 1850 p. XIV) die Abweichungen des Marcus und Matthäus in der *Reihenfolge* der einzelnen Erzählungen sich nur in *einem* Stück (conligatio) finden, nämlich Mr. 1, 21—6, 13. und Mt. 4, 24—13, 58. Bei Matthäus fällt dieses Stück fast genau mit dem von uns angenommenen ersten Theil des zweiten Abschnittes (Mt. 4, 12—13, 53) zusammen. 7) Mt. c. 26—28. 8) Mt. 16, 21 fl. 17, 22 fl. 20, 18. 9) Mt. 20, 29. 10) Mt. 26, 1—16. 11) Mt. 26, 17 fl. 12) Mt. 26, 28. 13) Mt. 26, 30—27, 66.

Auferstehung [1]): in beiden zusammen stellt sich sein *Hohespriesterthum* dar. — Indem nun aber Jesus alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist [2]): tritt damit das Ende in den Anfang wieder zurück und das weltumfassende *Königthum Christi* ist jetzt gegründet und gefestigt für alle Zeiten [3]).

2) Als *judenchristlich* zeigt sich Matthäus erstlich durch seine stete Rücksichtnahme auf die alttestamentlichen Propheten. Sodann durch seine Beziehung des christlichen Erlösungswerkes vorzugsweise auf die Juden in Ausdrücken, wie: Jesus sei gekommen, «sein Volk» zu erlösen, er sei ein «König der Juden,» den als solchen selbst heidnische Magier anerkennen u. s. w.. Drittens durch die öftere Hervorhebung der Lehre, dass von dem Erlösungswerke Christi die Heiden zunächst völlig ausgeschlossen seien. Denn Jesus verbietet bei ihm ausdrücklich den Aposteln, auf die Wege der Heiden und in die Städte der Samaritaner zu gehen [4]). Und in Betreff seiner selbst erklärt er dem chananäischen Weibe: «Ich bin nicht gesandt, als nur für die verlorenen Schaafe des Hauses Israel» — ja sogar: «Es ist nicht schön, das Brod den Kindern zu nehmen und es den «Hunden» vorzuwerfen [5]).» Dennoch erhört er hierauf ihre Bitte, und befiehlt er nach seiner Auferstehung auch seinen Jüngern, das Evangelium sämmtlichen Völkern zu verkünden [6]). Viertens sagt Jesus rücksichtlich seines Verhältnisses zum Gesetze: Er sei nicht gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern vielmehr, um sie zu erfüllen; kein Jota oder Strichlein werde davon wegfallen, bis Alles geschehen sei; ja, wenn die Gerechtigkeit seiner Jünger nicht grösser sei, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so könnten sie in's Himmelreich nicht eingehen [7]). Desgleichen waltet auch zwischen Jesus und den Pharisäern im Principe kein Widerspruch ob. Die Pharisäer nämlich gestehen, dass an dem höchsten Grundsatze der christlichen Moral, der Gottes- und Nächstenliebe, das ganze Gesetz und die Propheten hangen [8]). Dagegen sagt Jesus: «Die Pharisäer sitzen auf dem Stuhle Moses; was sie euch sagen, das beachtet und thuet; nur nach ihren Werken sollt ihr nicht thun [9]).» Indessen zeigt doch auch gerade Matthäus mit besonderer Ausführlichkeit, welch ein tiefer Zwiespalt zwischen dem ganzen Treiben der Pharisäer und dem Christenthum stattfinde. Und zwar erstreckt sich dieser Zwiespalt oder

1) Mt. 28, 1—17. 2) Mt. 28, 18. 3) Ib. 19. 20. 4) Mt. 10, 5. 5) Mt. 15, 24. 26. 6) Mt. 28, 19. 7) Mt. 5, 17—20. 8) Mt. 22, 40. 9) Mt. 23, 2 ff.

Widerspruch nicht nur auf die aus dem mosaischen Gesetze mit Unrecht gemachten Consequenzen, sondern selbst auch auf das mosaische Gesetz als solches. Dies zeigt aufs bestimmteste die Verwerfung der Ehescheidung, welche Moses nur um der Hartherzigkeit der Israeliten willen erlaubt habe; von Anfang an aber sei es nicht so gewesen: was Gott verbunden, solle der Mensch nicht trennen [1]). Dies zeigt ferner die Verwerfung der jüdischen Reinigkeits [2])-, Fasten [3])- und Sabbatsgesetze [4]), wo überall wenigstens an das Princip angestreift wird. Ausserdem aber ist die Bergpredigt selbst gewissermaassen das Gegenstück zur Gesetzgebung auf Sinai [5]). Bekanntlich rührt die Zusammenstellung des Einzelnen darin, wie schon die Vergleichung mit der Bergpredigt bei Lucas zeigt, von Matthäus selbst her und ihr allgemeiner Zweck ist, die christliche Moral in ihrer Eigenthümlichkeit vorzuführen. Dies thut sie in drei Hauptabschnitten. In dem ersten derselben wird die neue christliche Satzung aufgestellt (dies die *neun* Makarismen) [6]). Dann folgt nach einem Uebergange [7]) in dem zweiten Hauptabschnitt die Abweisung des pharisäisch-gesetzlichen Gegensatzes (*zehn* Stücke) [8]); und im dritten Hauptabschnitt die Abweisung des weltlich-anomistischen Gegensatzes nebst dem Schlusse (*acht* Stücke) [9]). So ist das Ganze mit grösster Gleichmässigkeit *antithetisch* geordnet, und eben dieses Antithetische wiederholt sich auch noch bei jedem Stücke des zweiten und dritten Theiles. Hiernach hat also Matthäus den Unterschied des Judenthums und Christenthums nicht so gefasst, dass zu ersterem blos der Glaube an Christus hinzugekommen sei, sondern so, dass sich jener Unterschied auch auf das (mehrfach essenisch gefasste) Moralgesetz erstrecke. Dennoch ist das Judenthum schlechthin die Wurzel des Christenthums. Ja dieses ist geradezu die Fortsetzung von jenem; denn gleichzeitig mit dem Untergange Jerusalems wird auch die Welt untergehen [10]); und dies, wie die zugleich erfolgende zweite Zukunft Christi nebst der Aufrichtung seines Reiches wird noch bei Lebzeiten einiger Apostel stattfinden [11]). Schon Johannes rügte das wohl zunächst an diese Worte sich knüpfende Missverständniss, als ob er (Johannes) gemäss einer Vorherverkündung des Herrn nicht sterben werde [12]). Was aber den so bald schon erwarteten Untergang

1) Mt. 5, 3 fl. 19, 3 fl. 2) Mt. 23, 24 fl. 3) Mt. 9, 14 fl. 4) Mt. 12, 1 fl. 5) Mt. 5—7. 6) Mt. 5, 3—16. 7) Ib. 17—20. 8) Mt. 5, 21—6, 18. 9) Mat. 6, 19—7, 27. 10) Mt. 24, 34 fl. 11) Mat. 16, 28 cf. 10, 23. 12) Joh. 21, 22 fl. Nichtsdestoweniger suchten noch die apocryphischen Acta Johannis (cf. Tischendorf Act. Ap. apocr. Lips. 1851. p. 266 fl.) zu zeigen, dass Johannes nicht gestorben sei. Vgl. Augustin. Tract. in Joh. 124. Ephraim.

der Welt betrifft, so hegte in früherer Zeit (um 52) auch Paulus diesen Glauben[1]). Später jedoch schob sich ihm der Zeitpunkt des Weltgerichtes immer weiter hinaus[2]); und die Geschichte selbst hat gezeigt, dass in den Worten des Herrn darüber, wie Matthäus sie mittheilt, Bild und Sache auf prophetische Weise mit einander verschmolzen waren und desshalb eine buchstäbliche Auslegung derselben unzulässig ist. Endlich ist noch zu beachten, dass sich bei Matthäus nirgend eine Polemik gegen judaistische Häretiker findet, wohl aber eine solche gegen anomistische Gnostiker[3]). Indessen war ja sein Buch selbst vor Allem zur Stärkung der apostolischen Judenchristen im Glauben geschrieben und insofern also in der Tendenz mit Paulus und den Paulinern ganz einverstanden. Was Matthäus hierin von Paulus unterschied, war nur, dass *er nicht so bestimmt und geradezu, wie dieser, auf die völlige Aufhebung des mosaischen Gesetzes* drang. Dies aber gerade empfahl ihn auch, wie wir gesehen, den Nazaräern und Ebioniten.

3) Die *somatische Christologie* des Matthäus-, Marcus- und Lucasevangeliums im Gegensatze zur pneumatischen des Johannesevangeliums hat ebenfalls schon das christliche Alterthum anerkannt[4]). Darin liegt nicht entfernt, als ob Matthäus, dem vor Allen diese äusserliche Auffassungsweise der Person und des Werkes Jesu zukommt[5]), in Jesus einen blossen Menschen gesehen, nichts Uebermenschliches und Göttliches in ihm anerkannt habe. Vielmehr geht bei ihm ja Alles dahin, zu zeigen, dass Jesus der Sohn Gottes sei — so schon bei der Geburt[6]), bei der Taufe[7]), bei der Lehre[8]), bei der Erzählung aller Wunder[9]), bei der Grundlegung der Kirche in der Apostelwahl[10]), kurz bei Allem, was Jesus thut und spricht. Insbesondere aber gehört dahin seine Lehre, dass Christus mehr wie der Sohn Davids sei, da dieser ihn ja seinen Herrn nenne[11]); ebenso die Geschichte der Verklärung Jesu auf dem Berge, wobei er über Moses und Elias gesetzt und abermals feierlich für den Sohn Gottes erklärt wird[12]); endlich seine Gleichstellung mit dem Vater und dem heiligen Geiste in der Taufformel[13]). Allein so hoch auch durch Alles dieses die Person Jesu

---

Theopolit. ap. Phot. Bibl. cod. 229. 1) 1 Thess. 4, 15. Vgl. jedoch 5, 1. 2) 2 Thess. 2, 2. Röm. 11, 25. 2 Tim. 4, 6—8. 3) Mt. 7, 15. 24, 4. 5. 11. 24. 4) Clem. Alex. ap. Eus. h. e. 6, 14. 5) Daher fand man ihn mit Recht symbolisirt in der *Menschengestalt*, gleichwie den Johannes in der *Adlersgestalt* der Cherubim am Wagen Ezechiels (Ez. 1, 10). 6) Mt. 1, 18. 7) Mt. 3, 17. 8) Mt. 7, 29. 9) Mt. 8, 9. 10) Mt. 10. 11) Mt. 22, 41—46. 12) Mt. 16, 1 ff. 13) Mt. 28, 19.

gestellt wird, dennoch bleibt uns das Tiefere darin noch völlig verborgen. So erhalten wir nirgend selbst nur eine Andeutung darüber, ob zu dem Begriffe «Sohn Gottes» nothwendig auch die Menschheit Christi gehört oder ob der «Sohn» als die Anderheit des «Vaters» in Gott bereits vor seiner Menschwerdung existirt habe. Ferner beziehen sich die Reden Jesu bei Matthäus fast nur auf sittliche Fragen; dadurch unterscheiden sie sich sehr wesentlich von den Reden Jesu bei Johannes, die zu ihrem Gegenstand ausschliesslich dogmatische Fragen haben und namentlich über die Person Jesu als solche sowie die Einheit derselben sowohl mit dem Vater, als mit den Jüngern tiefere Aufschlüsse geben. Darum sind auch die matthäischen Reden bei aller ihrer Erhabenheit doch leicht und fasslich, wogegen die johanneischen selbst dem spekulativsten Denker Räthsel vorlegen. Wenn in den erstern Reden bei Weitem das Meiste, welches in seiner Form gnomisch und parabolisch ist, nach den ausdrücklichen Erklärungen des Matthäusevangeliums selbst nichts Anderes wie *volksmässig* sein will: so reichen auch die Erläuterungen, welche hierauf Jesus den Jüngern allein über die Geheimnisse des Reiches Gottes gibt, an sich nicht viel weiter; ja sie scheinen vorerst nur den Grundsatz feststellen zu wollen, dass überall erst hinter dem Bild die Sache selbst gesucht werden müsse [1]). Endlich ist noch von Wichtigkeit, dass wie in der Person Jesu seine menschliche Erscheinung und in seiner Lehre das Bild, so in dem, was der Mensch entsprechend der Erlösungsthat Christi zu thun hat, vor Allem das *Werk* hervorgehoben wird. So wird es beim letzten Gerichte ganz allein darauf ankommen, ob derjenige, dessen ewiges Loos jetzt entschieden werden soll, die Hungrigen gespeist, die Durstigen getränkt, die Fremden beherbergt, die Nackten bekleidet, die Kranken gepflegt und die Gefangenen besucht habe. Diese Werke der Nächstenliebe überheben den Menschen der Nothwendigkeit, irgend etwas von Christus und seinem Evangelium ausdrücklich gewusst zu haben; vielmehr schliessen sie den Glauben daran unbewusster Weise in sich [2]). Da nun aber eine solche Sittlichkeit selbst von den ungebildetsten Völkern z. B. in der von ihnen geübten Gastfreundschaft anerkannt und hochgehalten wird: so folgt, dass die Anforderungen, welche hiernach als in intellektueller Rücksicht schlechthin nothwendig das Christenthum an die Menschen stellt, überaus gering und keineswegs ausschliesslich sind. Dennoch

1) Vgl. Mt. 13, 10—23. 2) Mt. 25, 33—46.

gereicht ihnen jede bewusste Verwerfung Christi, ja schon jede Trägheit im Auffassen und Bethätigen der Heilswahrheit und Gnade zu unendlichem Verderben [1]).

4) *Der Petrinismus im engeren Sinne* d. h. die Anerkennung des Vorranges, den Petrus vor allen Aposteln hat, tritt bei Matthäus stärker hervor, wie bei irgend einem andern neutestamentlichen Schriftsteller. Denn einmal wird bei ihm Simon mit dem Zunamen Petrus *vor* Allen zum Apostel berufen [2]), wogegen Johannes hierüber einen ganz andern Bericht gibt, und schliessen lässt, dass vielmehr er selbst der zuerst zum Jünger Christi Berufene war [3]). Sodann wird Petrus im Apostelverzeichniss des Matthäus ausdrücklich der *Erste* (πρῶτος) genannt [4]), was in den drei andern Apostelverzeichnissen nicht geschieht, wenngleich auch hier Petrus zuerst aufgeführt wird [5]). Das noch Entscheidendere aber ist drittens, dass sich allein bei Matthäus die wichtigste petrinische Stelle findet: « Du bist Petrus und auf diesen Felsen (πέτρα) will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwinden; und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du bindest auf Erden, soll im Himmel gebunden sein, und was du lösest auf Erden, soll im Himmel gelöst sein [6]).» Zwar kommt bei allen neutestamentlichen Schriftstellern der Name *Petrus* oder *Kephas* vor und gewiss setzt derselbe überall die Thatsache einer besonderen Namengebung voraus. Wenn es aber schon merkwürdig ist, dass dieser Name bei Johannes und selbst auch bei Marcus dem Simon bei einer viel früheren Gelegenheit ohne so grosse Feierlichkeit und ohne so markirte Auslegung gegeben wird [7]): so ist es höchst auffallend, dass Lucas in der Parallelstelle zum Bericht des Matthäus [8]) zwar das unmittelbar Vorhergehende (das Bekenntniss des Petrus) und das unmittelbar Folgende (die Drohung Jesu, Niemandem etwas darüber zu sagen, dass er Christus sei) fast wörtlich übereinstimmend mit Matthäus erzählt, dagegen gerade jene so emphatischen Worte über den Primat des Petrus *auslässt.* Diese Auslassung kann um so weniger zufällig sein, als ihr Motiv in dem Paulinismus des Lucas gar zu deutlich auf der Hand liegt. Paulus nämlich hatte sich einige Jahre zuvor im Galaterbriefe (56) schon sehr bestimmt über den Missbrauch ausgesprochen, den man

1) Mt. 22, 2—14. 24, 37—25. 30. 2) Mt. 4, 18 fl.; ähnlich Mr. 1, 16 ff.; schon etwas abweichend Luc. 5, 1 fl. 3) Joh. 1, 35—43. 4) Mt. 10, 2. 5) Luc. 6, 14. Apg. 1, 13. Mr. 3, 16. 6) Mt. 16, 18. 19. 7) Joh. 1, 43 (wobei jedoch das Futurum κληθήσῃ nicht zu übersehen ist); Mt. 3, 16. cf. Luc. 6, 14. 8) Luc. 9, 20. 21. cf. Mt. 16, 16. 20.

in judaistischen Kreisen gegen seine Weise, das Evangelium zu verkünden, mit der Auctorität des Jacobus, Petrus und Johannes machte. Nach der dort geltenden Ansicht nämlich schienen diese etwas Besonderes, schienen sie *Grundsäulen* der Kirche zu sein (*οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*). Ihn aber kümmere es nicht, was immer (*ὁποῖοί ποτε*) dieselben seien; denn Gott sehe nicht auf die Person (*πρόσωπον*, das Aeussere) eines Menschen[1]). Jene indess hätten sein Verfahren durchaus gebilligt und anerkannt, dass ihm die Predigt unter den Heiden, wie dem Petrus die unter den Juden, anvertraut sei. Später aber habe Petrus sich nicht blos *fehlbar* gezeigt, sondern auch *wirklich* gefehlt, indem er durch sein Benehmen die Heiden zum Judaisiren genöthigt habe (*τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν*). Daher habe er ihm *öffentlich* hierüber Vorwürfe gemacht u. s. w.[2]). Hält man diese Worte des Paulus gegen die obigen bei Matthäus: so enthalten zwar beide Stellen *keinen Widerspruch*, aber doch eine gegenseitige *Begränzung*, wornach jede *abstrakte Fassung* des hier und dort Gesagten, selbst wenn eine solche durch den *Buchstaben* sich noch so sehr glaubte rechtfertigen zu können, für schlechthin unzulässig zu erachten ist. Denn während im normalen Zustande der Vorrang des Petrus das Princip der *Ordnung*, und die Selbständigkeit des Paulus das Princip der *Freiheit* in der Kirche vertritt: lassen sich allerdings auf beiden Seiten Abnormitäten denken, in denen die vermeintliche Ordnung zur Versteinerung oder Petrificirung, die vermeintliche Freiheit zur Auflösung und Verflüchtigung alles christlichen Gehaltes, jene zur Willkürherrschaft und Tyrannei, diese zur Auflehnung und Revolution führt. Solches ist möglich. Denn wenn sich auch im Vertrauen auf den der Kirche zugesicherten *göttlichen* Beistand nicht denken lässt, dass das Eine oder Andere *allgemein* in ihr Platz greife, so hebt doch *im Einzelnen* diese Gnade bei Haupt und Gliedern die *menschliche* Verirrlichkeit nicht auf. Dem entspricht auch die Wirklichkeit. Denn Beispiele derartiger Verirrungen weiss die Geschichte von dem Vorfall in Antiochien an bis auf unsere Tage herab in zahlloser Menge zu erzählen[3]). Wird

---

1) Gal. 2, 6. 9. 2) Gal. 2. 11—21. 3) Dahin gehören z. B. die Ablässe auf 80,000 Jahre, die noch neuerdings wieder in italienischen Kirchen ertheilt sein sollen, und so noch vieles Andere, wogegen die Concilien fruchtlos geeifert haben; ja auch der *Stillstand in der kirchlichen Gesetzgebung* durch die Nichtbefolgung der Vorschrift, dass *regelmässige Concilien*, welche etwas Anderes als *Bischofs-Conferenzen* sind, von Zeit zu Zeit gehalten werden sollen. Gewiss ist in der Kirche ein *Petrus ohne Paulus* so unheilbringend,

nun hierbei die in jenen Worten dem Petrus verliehene Binde- und Lösegewalt blos buchstäblich, nicht im Geiste des Evangeliums verstanden: so kann sie sich freilich für berechtigt halten, *Alles* ohne Unterschied in ihren Bereich zu ziehen, den Staat, die Wissenschaft, die Natur u. s. w. — und bleibt sie auch beim Kirchlichen als Solchen stehen, so kann sie z. B., wohin schon das Benehmen des Petrus zielte, das mosaische Gesetz ganz oder theilweise den Christen wieder zur Vorschrift machen wollen, oder sie kann auch, was dasselbe ist, mittelalterliche oder noch frühere Institutionen in der verderblichsten Weise zu erhalten, rücksichtlich herzustellen suchen. In dergleichen Dingen besteht das «gewaltthätige Herrschen» (*κατακυριεύειν*), welches Christus selbst auch dem Matthäus zufolge den Kirchenobern verboten hat [1]). Dieser *Missbrauch* nun der Kirchengewalt ist durch den Wortlaut der erwähnten Stelle bei Matthäus nicht ausgeschlossen, gleichwie der mit Recht aus eben dieser Stelle gefolgerte Ausdruck: «Stellvertreter Christi» ausser dem für jede christliche Obrigkeit in der That *maassgebenden* Sinn, blos *buchstäblich* genommen, auch noch den verfänglichen, dass ein Mensch die Stelle des Gottmenschen vertreten soll, allerdings in sich befasst. Dann aber kann sich jede unbefugte Gewalthandlung, z. B. das *ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν*, dahinter verbergen und selbst Paulus hatte hiernach kein Recht, sich dem Petrus zu widersetzen und öffentlich gegen ihn aufzutreten [2]). Dies allein, nicht aber etwa ein Zweifel an der historischen Richtigkeit der Ueberlieferung, welche uns Matthäus hier aufbewahrt hat, scheint den Lucas zum Auslassen der besagten Stelle vermocht zu haben. So aber ist es die äusserliche Auctorität und die innerliche Selbstberechtigung, beide als *göttlich* gegründete gefasst, deren Verhältniss zwischen der petrinischen und paulinischen Auffassungsweise einen *Gränzstein* setzt. Eine Ableitung der einen aus der andern ist

---

wie ein *Paulus ohne Petrus*, und die *Kirchenfreiheit*, die jener will, so schlecht und verwerflich, wie die, welche dieser will. 1) Mt. 20, 25 fl. vgl. Luc. 22, 25 fl. (wo das *κυριεύειν* die Herrschaft noch mehr negirt). 2) Auch der Versuch, den *Augustinus* und nach ihm die Reformatoren gemacht haben, um das paulinische Oppositionsrecht mit dem *Wortausdruck* jener matthäischen Stelle in Einklang zu bringen, muss ohne Zweifel als misslungen betrachtet werden. Augustinus sagt nämlich (Serm. 270. in die Pentecost. Retract. 1, 21): «Als Petrus bekannte, dass Jesus des lebendigen Gottes Sohn und Gesandter sei, sagte der Herr zu ihm: Auf diesen Felsen u. s. w. — d. h. nicht auf Petrus, sondern *auf Petri Glauben* an den Fels und Eckstein der Kirche will er seine Kirche bauen. Dieser Fels ist aber *Christus selber*.» (Vgl. 1 Cor. 10, 4.)

schlechthin unmöglich, und an und für sich so wenig statthaft, als wenn jemand den Willen Gottes aus seiner Erkenntniss oder umgekehrt ableiten wollte. Aus eben diesem Grunde besteht auch zwischen den einzelnen apostolischen Lehrbegriffen keineswegs eine *abstrakte*, sondern lediglich eine (ihrer innern Natur nach weit höhere und lebensvollere) *concrete* Einheit, kein Unisono, sondern eine Harmonie. Denn was hier alle Dissonanz ausgleicht, ist ein *liebevolles Vertragen*. Dies aber kann nur unter der Bedingung stattfinden, dass von keiner Seite *Uebergriffe* geschehen, die einen Bruch des Vertrages in sich schliessen. Denn selbst von dem Unrecht, welches hierauf auch von der andern Seite geschieht, trägt natürlich der zuerst Brechende die erste Schuld, und es kann das, wie die Reformation beweist, sich selbst auf Jahrhunderte hin fortziehen! — Fasst nun aber, wie gesagt, Matthäus die Spitze der Kirche streng monarchisch, so kann ihm auch diese selbst nicht anders wie ein *Königreich* (βασίλεια τῶν οὐράνων) erscheinen [1]). Dieses Himmelreich ist ihm zwar im Allgemeinen ein geistiges, innerliches, unmittelbar unter Christus stehendes. Nichts desto weniger ist es ein auch sichtbar hervortretendes, so dass es einer Stadt gleicht, die auf einem Berge liegt und nicht verborgen werden kann [2]). Seine Angehörigen, d. h. die Jünger Christi, sind das Salz und das Licht der Erde [3]). Sie sollen mit Bescheidenheit auftreten und nur da verweilen, wo man sie bereitwillig aufnimmt. Ihre Pflicht ist, Christus nachzufolgen, ihr Kreuz auf sich zu nehmen und sich selbst zu verleugnen. Sie sollen wissen, dass sie bei der Erfüllung dieser Aufgabe harte Verfolgungen erdulden werden. Aber Christus selbst wird ihnen darin beistehen und bei ihnen bleiben bis an's Ende der Welt [4]). Ferner sollen sie unter einander versöhnlich sein. Bricht aber eine Misshelligkeit unter ihnen aus, so sollen sie ihre Sache der versammelten Kirche (ἐκκλησία) vortragen. Was sie (im Geiste und Namen Christi) auf Erden binden und lösen, soll auch im Himmel gebunden oder gelöst sein [5]). Und wiederum: Wenn zwei über etwas einig sind, was es auch sei, und sie beten darum, so wird es ihnen gewährt werden; denn wo immer zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind, da ist er in ihrer Mitte [6]). Insbesondere soll Petrus nicht blos siebenmal, sondern sieben und siebenzigmal verzeihen und so auch alle Anderen [7]). — So ist die Ansicht des Matthäus

1) Mt. 13 etc. 2) Mt. 5, 14. 3) Mt. 5, 14. 4) Mt. 10. 28, 18. 5) Mt. 18, 15—17. 6) Ib. v. 18—20. 7) Mt. 18, 21—35.

von der Kirche als einem Königreiche und von dem Regimente darin eine überaus milde, indem darin nicht blos das Oberhaupt, sondern auch die Untergebenen göttlich berechtigt und begnadigt sind: nicht das absolute Königthum, sondern die constitutionelle Monarchie schwebt ihm dabei als Ideal vor, wenngleich er auf die Spitze vorzugsweise aufmerksam macht. Damit ist die paulinische Ansicht von der Kirche als einem *Leibe* und die johanneische als einer *Familie* zu vergleichen, um zu sehen, wie auch in dieser Rücksicht Matthäus und Paulus sich am meisten gegensätzlich verhalten, Johannes aber selbst schon in seiner Vorstellungsweise beide vermittelt. — Aus dem Gesagten erhellt, welchen hohen doctrinellen Werth das Matthäusevangelium stets für die *katholische* Kirche haben musste. Denn in dem Wesen dieser Kirche liegt es, ebensowohl petrinisch, judenchristlich, auctoritativ und gesetzlich geordnet, als paulinisch, heidenchristlich, scientifisch und im höchsten Sinne frei zu sein. Davon aber füllt die erstere Seite vor Allem das Matthäusevangelium aus, so dass, wenn dieses in der Schrift fehlte, jene hier viel zu schwach vertreten sein würde. Nicht minder jedoch erhellt, wie bedenklich eine einseitige oder gar ausschliessliche Beachtung eben dieses Evangeliums und des darin niedergelegten Lehrbegriffes ist. Denn dies hat, wie schon das Beispiel der Nazaräer und Ebioniten zeigt, eine judaistische Geistesbeschränktheit, eine Stumpfheit gegen jede höhere Bildung, ein gedrücktes, armseliges und kriechendes Wesen zur Folge, welches die so Gesinnten von dem wirklichen Katholicismus, trotz aller Behauptungen, dass sie denselben allein noch haben, zuletzt nothwendig abtrennen muss.

§. 48.

Die Lehre des Jacobus und Judas.

1) Ist die von uns früher (§. 40, 4) aufgestellte Ansicht über Anlass, Bestimmungsort, Zweck und hauptsächlichen Inhalt des Jacobusbriefes richtig: so zeigt sich darin erstens, dass die Auffassungsweise des Jacobus überhaupt allerdings judenchristlich, aber nicht judaistisch war; daher zweitens, dass er nicht nur im apostolischen Sinne des Wortes Christ war, sondern auch Judenthum und Christenthum auf's bestimmteste zu unterscheiden wusste; und drittens, dass er nicht an Juden, sondern an Christen, und zwar an Heidenchristen seinen Brief richtete, um sie in vollester Uebereinstimmung mit Paulus zu einem, dem christlichen Glauben angemessenen,

werkthätigen Leben zu ermahnen; endlich viertens, dass hiermit durchaus nicht im Widerspruch steht, wenn wir ihn ein Missverständniss abweisen sehen, welches durch die Ausdrucksweise des Paulus im Römerbriefe leicht veranlasst werden konnte, ja bei Anhängern Simons des Magiers und andern anomistischen Gnostikern vielleicht wirklich schon veranlasst worden war[1]. Zur näheren Begründung dessen glauben wir hier noch Folgendes beibringen zu müssen. — Jacobus schrieb als Christ an Christen; dies erhellt sogleich aus dem Titel, den er sich selbst beilegt: «Diener des Herrn Jesu Christi[2];» und ebenso aus den Aufforderungen, den Glauben (πίστις) an unsern Herrn Jesus Christus, den jetzt in der Herrlichkeit Befindlichen (τῆς δόξης), festzuhalten[3], mit aller Langmuth bis zur Wiederkunft (παρουσία) des Herrn auszuharren[4], das vollkommene Gesetz der Freiheit (νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας) d. h. das höhere Gesetz des Christenthumes, zu erkennen und in ihm, wornach auch das einstige Gericht werde gehalten werden, unwandelbar zu verbleiben[5]. Diesem gemäss ist auch der «schöne Name» (καλὸν ὄνομα), der auf die Leser herabgerufen ist[6], offenbar kein anderer, als der *christliche* Name. — Nun aber werden gleich anfangs eben diese Christen «die zwölf Stämme in der Zerstreuung»[7] genannt. «Zerstreuung» (διασπορά) hiess dem Verfasser hierbei ohne Zweifel die *ausserhalb Palästina* gelegene Ländermasse, jedoch so, dass er darunter vornehmlich nur Kleinasien und Griechenland verstanden haben kann. Denn einmal fanden sich bis zum Tode des Jacobus (62) in keinem andern heidnischen Land so viele Bekenner des Christenthums, wie gerade hier. Sodann lässt auch die griechische Sprache des Briefes zunächst gewiss nur auf griechische Leser schliessen, wogegen der Hebräer Jacobus an die hebräischen Bewohner Palästinas ohne Zweifel hebräisch geschrieben haben würde. Ferner waren gemäss der früher von uns gegebenen Darstellung um die Zeit, als Paulus persönlich vom Schauplatze seiner bisherigen Wirksamkeit abtrat (um Pfingsten 58), bis dahin, wo der Jacobusbrief spätestens geschrieben sein kann (Ostern 62), die Verhältnisse in den griechisch-kleinasiatischen Gemeinden genau so, wie sie der Brief voraussetzt. Endlich deutet auch der Ausdruck: *αἱ δώδεκα φυλαί*[8], unter der Voraussetzung, dass Jacobus

1) Vgl. 2 Petr. 3, 16. Die später von den Simonianern gebrauchte Schrift: Praedicatio Pauli enthielt ohne Zweifel eine derartige Missdeutung der paulinischen Lehre. 2) Jac. 1, 1. 3) Jac. 2, 1. 4) Jac. 5. 7. 5) Jac. 1. 25. cf. 2, 12. 6) Jac. 2, 7. 7) Jac. 1, 1. 8) Jac. 1, 1.

den Römerbrief des Paulus berücksichtigte, unverkennbar auf Heidenchristen hin. Paulus nämlich hatte im Römerbrief [1]) eine Stelle des Propheten Hosea [2]) in der Weise ausgelegt, dass er unter dem daselbst erwähnten «Nichtvolk» (d. h. nach Hosea, dem abgefallenen Israel), welches einst zum «Volke» Gottes (dem wiederhergestellten Israel) erhoben werden sollte, die zum Christenthum bekehrten «Heiden» verstand. Gewiss aber konnte Jacobus bei seinen «zwölf Stämmen» nicht blos an die (im engern Sinne so genannten) «Juden» und die aus ihnen hervorgegangenen «Judenchristen» denken, weil zu ihnen ja nur zwei oder drei Stämme gehörten, die übrigen Stämme aber, selbst wenn sie sich damals in religiöser Beziehung wieder ganz mit den Juden ausgesöhnt haben und nun *Alle* ohne Unterschied Juden genannt sein sollten, doch jedenfalls ihrer Hauptmasse nach sehr weit entfernt im östlichen Asien wohnten und von Jacobus hier offenbar durchaus nicht berücksichtigt wurden. An *nichtchristliche* «Juden» oder «Israeliten» aber hat Jacobus schon nach Obigen hier gewiss nicht gedacht. Er kann also unter den «zwölf Stämmen» nur das «geistige Israel» d. h. die «Gesammtheit der Christen,» dann aber vorzugsweise nur Heidenchristen verstanden haben, weil er sich nicht nur ausschliesslich an die ausserpalästinensische Christenheit wandte, sondern weil auch von den zwölf Stämmen jenes geistigen Israel nicht weniger als zehn heidenchristlich waren. — Dennoch ist die ganze Bezeichnung sichtlich eine *judenchristliche*, indem in ihr das Christenthum noch als mitbegriffen unter dem Judenthum gedacht wird. In ähnlicher Weise nennt Jacobus auch die Versammlungsorte der Christen, ebenso wie die der Juden, *συναγωγαί* [3]). Dessgleichen haben die Christen nach ihm, so gut wie die Juden, ein *Gesetz*, nicht freilich mehr das unvollkommene und die Freiheit noch knechtende mosaische Gesetz, sondern ein vollkommenes, die wahre Freiheit erst begründendes Gesetz (*νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*) [4]). Knüpfte sich eine solche Bezeichnung des christlichen Moralprincipes mit Nothwendigkeit an die Grundansicht des Jacobus, dass das Judenthum die Vorstufe und das Vorbild des Christenthums, dieses das zur geistigen Vollendung gebrachte Judenthum sei: so konnte er sich dabei allerdings auch auf Paulus berufen, indem dieser nicht nur häufig die Christen als *frei* vom (mosaischen) Gesetze

1) Röm. 9, 24—26. vgl. 11, 24. 2) Hos. 2, 1. 25. 3) Jac. 2, 2. 4) Jac. 1, 25.

und in einem noch ganz andern Sinne *frei* von der Knechtschaft der Sünde erklärt [1]), sondern zugleich auch von einem *Gesetze Christi*, in dem er jetzt lebe (*οὐκ ἄνομος, ἀλλ' ἔννομος Χριστῷ*) gesprochen hatte [2]). Jenes vollkommene Freiheitsgesetz aber, welches Jacobus meint, unterscheidet sich dadurch vom mosaischen Gesetz, dass es nicht, wie dieses, auf einer blos äussern Gesetzgebung beruht, sondern eine geistige Schöpfung ist [3]), d. h. eine Neugestaltung des innern Menschen durch die ihm von Gott verliehene *Weisheit* (*σοφία*) [4]), die sich gegenüber dem Nächsten vor Allem als *Liebe* erweist [5]), zur weiteren Bestimmung jedoch ein strenges Gericht über Erfüllung und Nichterfüllung *alles* Gebotenen hat [6]), und zugleich von der Verheissung der jenseitigen *Seligkeit* für die Demüthigen und Gerechten begleitet ist [7]). Zu den Vorschriften dieses Gesetzes gehört unter Anderm auch das Verbot nicht zu schwören [8]); dies buchstäblich wie in der Bergpredigt bei Matthäus [9]), und abweichend von Paulus, der sich öfter des Schwures als Bekräftigung seiner Aussagen bedient [10]). — Das Vorhandensein aber eines Gesetzes für den Menschen schliesst in sich, dass der Mensch *Freiheit* hat, es zu befolgen, oder nicht: ein Punkt, auf den hier ebenfalls ein besonderes Gewicht gelegt wird. Nicht Gott ist der Urheber der Sünde, sondern der Mensch fällt, versucht von der eigenen Lust, freiwillig in Sünde, und die Sünde gebiert dann den Tod [11]). Der Teufel sucht (durch die Anregung der Lust) den Menschen zum Bösen zu verleiten; ihm aber soll (und kann also auch) der Mensch widerstehen [12]). Zur Wahrheit und Weisheit aber, dem Gegentheil der Sünde, gelangt der Mensch nicht durch sich allein; sondern der Wille Gottes hat uns zur Wahrheit geführt [13]) und durch seine Gnade erhalten wir Weisheit [14]). Da aber Alle sündigen [15]), so bedürfen auch Alle der göttlichen Gnade und Erbarmung [16]). — Ist nun aber so das Christenthum wesentlich *ethisch*, nämlich ein höheres Lebensgesetz und dessen freie, durch die Gnade dem Menschen ermöglichte Erfüllung: so ist darnach insbesondere das Verhältniss von *Glaube* und *Werk* zu bestimmen. Die Beantwortung dieser Frage ist die Seele des ganzen Briefes

---

1) Gal. 2, 4. 5, 1. 13. 1 Cor. 10, 20. 2 Cor. 3, 17. Röm. 6, 18. 22. 8, 2. 21. 2) 1 Cor. 9, 20. 3) Jac. 1, 18. 21. 4) Jac. 1, 5. 3, 15—17. 5) Jac. 2, 8. cf. 5, 19. 6) Jac. 1, 25. 2. 10—13. 7) Jac. 2, 5. 5, 7. 8) Jac. 5, 12. 9) Mt. 5, 31 fl. 10) Cf. Eph. 4, 25 etc. 11) Jac. 1, 13—16. cf. 4, 8. 12) Jac. 4, 7. 13) Jac. 1, 18. cf. Joh. 1, 13. 14) Jac. 1, 5. 3, 17. 15) Jac. 3, 2. 16) Jac. 1, 17. 2, 13.

und veranlasst dessen Verfasser, in der christlichen Erlösungstheorie vorzugsweise das vom Menschen zu Thuende in Betracht zu ziehen. Indem er hierbei von der Vergleichung des vorgeblichen Glaubens mit der vorgeblichen Liebe ausgeht [1]): kommt er zunächst zu der Bestimmung, dass der Glaube ohne Werke ein todter sei [2]) — eine Bestimmung, womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass die Werke die Seele (das Princip), sondern nur, dass sie das Lebenszeichen (die unausbleibliche Wirkung) des (lebendigen) Glaubens seien. Er unterscheidet nämlich einen zwiefachen Glauben: einen, der dem Menschen blos von aussen aufgedrungen, daher von ihm blos äusserlich angenommen und nur mit dem Munde bekannt, an und für sich oder seiner innern Natur nach ein blos leidendlicher (passiver) Glaube ist, wie ihn auch die bösen Geister haben [3]); und einen andern Glauben, der als inneres Lebensprincip in den Willen selbst aufgenommen, daher thätig und in Werken sich offenbarend ist [4]). Hiernach erklärt er dann: Nur durch den in Werken sich offenbarenden Glauben, oder auch umgekehrt, nur durch die aus einem solchen Glauben hervorgehenden Werke, nicht aber durch einen Glauben ohne Werke wird der Mensch gerechtfertigt (δικαιοῦται) [5]); d. h. die lebendige *Einheit* von Glaube und Werk ist das für die geistig-sittliche Vollkommenheit des Menschen und seine einstige Beseligung schlechthin Nothwendige. Dieses beweisen die Beispiele von Abraham und Rahab. Denn beide sind nicht blos durch Glauben, sondern durch Werke des Glaubens gerechtfertigt, jener durch das Opfer seines Sohnes, diese durch die Aufnahme der Kundschafter in ihr Haus [6]). Darum nun ist es nicht genug, ein Hörer des Gesetzes zu sein, sondern man muss ein Thäter desselben sein. Wer es aber thut, der wird in diesem Thun (ἐν ποιήσει) «selig» (μακάριος) sein [7]): ein Ausdruck, der wieder an die Makarismen der Bergpredigt erinnert [8]). — Die Berücksichtigung des Römerbriefes bei dieser Entwickelung erhellt aus dem Gebrauch derselben Worte: νόμος, πίστις, ἔργα, δικαιοῦσθαι u. s. w., aus der Berufung auf dasselbe Beispiel des Abraham, an dem Paulus ein ganzes Capitel hindurch seine Lehre dargethan hatte [9]), endlich und besonders aus der Aufstellung einer Rechtfertigungslehre, die das scheinbar direkte Gegentheil der paulinischen

1) Jac. 2. 14 fl. 2) Jac. 2, 18. 26. 3) Jac. 2, 19. 4) Jac. 2, 22. 5) Jac. 2, 24. 6) Jac. 2, 23—25. 7) Jac. 1, 25. 8) Mt. 5, 2 fl. cf. Luc. 6, 20 fl. 9) Röm. 4.

Rechtfertigungslehre ist. Denn wenn Paulus gesagt hatte, der Mensch werde durch den Glauben (πίστει) *ohne* die Werke des Gesetzes (χωρὶς ἔργων νόμου)[1]) gerechtfertigt: so sagte dagegen Jacobus, der Mensch werde durch den Glauben *ohne* Werke (πίστις χωρὶς ἔργων) *nicht* gerechtfertigt. Auch vieles Andere, wie die Berufung auf den Glauben an Einen Gott bei Jacobus[3]) und das Sich-Gottes-Rühmen der Juden bei Paulus[4]), der Gegensatz der Hörer und Thäter (ἀκροαταί, ποιηταί) des Gesetzes bei beiden[5]) u. dgl. lassen an eine Rücksichtnahme des Jacobus auf den Römerbrief nicht zweifeln. So müssen es auch Paulus selbst und seine Freunde angesehen haben. Denn im Hebräerbrief wird abermals die Rechtfertigung durch den Glauben besprochen und nun dafür eine ganze «Wolke von Zeugen»[6]), insbesondere auch das Beispiel des Abraham[7]) und der Rahab[8]) aufgeführt, jedoch das χωρὶς ἔργων hier weggelassen und vielmehr ausdrücklich auch der Werke ihres Glaubens Erwähnung gethan. Dies kann um so weniger zufällig sein, als auch Clemens der Römer, wie wir gesehen, den Jacobus- und den Hebräerbrief gekannt und benutzt hat. Aber eben so wenig sind wir berechtigt, aus dieser ganzen Erscheinung auch nur im Mindesten auf einen unversöhnlichen Gegensatz oder gar auf einen feindseligen Kampf zwischen den Petrinern und Paulinern zu schliessen. Indem wir nämlich zur Erklärung der Thatsache selbst auf unsere hypothetische Darstellung des geschichtlichen Verlaufes zurückweisen[9]): bemerken wir, dass auch abgesehen hiervon zwischen dem, was Paulus und was Jacobus sagt, wohl ein durch die nächste Aufgabe, wie auch durch den heidenapostolischen und judenapostolischen Standpunkt derselben bedingter *Unterschied*, aber durchaus kein *Widerspruch* stattfindet. Denn erstlich spricht Paulus sowohl im Römer-, als Apollos im Hebräerbriefe gegen Judaisten; Jacobus aber spricht in seinem Briefe gegen Anomisten. Sodann aber sind die Begriffe, die Paulus und die Jacobus mit den Worten νόμος, πίστις und ἔργα verbinden, ganz andere. Paulus nämlich meint das mosaische Gesetz, Jacobus das Freiheitsgesetz des Christenthumes. Ferner beachtet Paulus nur den, zwar durch die Gnade Gottes bewirkten, aber von Seiten des Menschen zugleich thätigen Glauben, wogegen er den blos leidendlichen ganz unbeachtet lässt

1) Röm. 3, 28. 2) Jac. 2, 14 fl. v. 18. 20. 26. 3) Jac. 2, 19. 4) Röm. 2, 17. 5) Röm. 2, 13. Jac. 1, 22. 6) Hebr. c. 11. cf. 12, 1. 7) Hebr. 11, 8. 8) Hebr. 11, 31. 9) Vgl. §. 40, 4. §. 43, 3.

und nicht entfernt daran denkt, diesen für rechtfertigend auszugeben. Darum will er allerdings auch «Werke[1]),» aber nicht ἔργα νόμου, sondern ἔργα πίστεως[2]). Ja ihm erscheinen die ἔργα νόμου, insofern sie für nothwendig zur Seligkeit erachtet werden, sogar als verdammlich; denn es versteht sich, dass unter dieser Voraussetzung mit ihnen der Glaube an Christus unmöglich bestehen kann. Jacobus dagegen behauptet ebenfalls, dass alles Gute, also auch der thätige Glaube, zu seiner Voraussetzung die *Gnade* habe. Wenn er dann aber von Seiten des Menschen auch noch ἔργα verlangt: so sind dieses nicht ἔργα νόμου im Sinne von Paulus, sondern ἔργα νόμου in seinem Sinne, die gleicher Weise auch Paulus verlangt. Der eigentliche Unterschied beschränkt sich also darauf, dass bei Paulus die *göttliche* That (Vorherbestimmung, Gnade), bei Jacobus die *menschliche* That (Wille, Freiheit) das im Bewusstsein Vorwaltende ist, ohne dass jener Letzteres, dieser Ersteres leugnete. Da beide Momente im christlichen Erlösungsprozess nothwendig sind, so sind Paulus und Jacobus so weit entfernt, sich zu widersprechen, dass sie vielmehr einander *ergänzen!*[3]) — Wie sehr anderweitig der Jacobusbrief namentlich mit dem ersten Korinthierbrief des Paulus übereinstimmt, ist früher von uns gezeigt worden (vgl. §. 40, 4). — Merkwürdiger Weise aber zeigt sich in ihm auch eine sehr nahe Verwandtschaft der Auffassungsweise des *Jacobus* mit der des *Johannes.* So nennen beide Gott den Vater der Lichter[4]). Nach Jacobus ist bei Gott keine Aenderung und kein Schatten von Wechsel[5]); er ist unversuchlich vom Bösen, versucht aber auch selbst Niemanden[6]). Dessgleichen ist nach Johannes Gott ein Licht und keine Finsterniss in ihm[7]). Von Gott, heisst es ferner, d. h. von oben herab (ἄνωθεν) kommt jedes Gute und jedes vollkommene Geschenk[8]). Dem aber, was von oben (ἄνωθεν) ist, steht entgegen das, was von unten ist (ἐπίγεια)[9]). Ebenso steht auch der Gottesliebe die Weltliebe (φιλία θεοῦ — φιλία κόσμου) entgegen[10]). Wie endlich Jacobus den johanneischen Begriff der Wiedergeburt hat, welche dadurch zu Stande kommt, dass dem Menschen das Wort der Wahrheit nicht blos äusserlich verkündigt, sondern seiner Seele wie ein Samen eingepflanzt wird[11]): so hat umgekehrt auch Johannes den jacobischen Begriff des Gesetzes der Freiheit; denn auch er

1) Röm. 12, 1 ff. u. s. w. 2) Röm. 3, 27. 3) Daher auch das Interesse der katholischen Kirche an dem Jacobusbriefe, wogegen *Luther* ihn eine «ströherne Epistel» nannte! 4) Jac. 1, 17. 1 Joh. 1, 5. 5) Jac. 1, 17. 6) Jac. 1. 13. 7) 1 Joh. 1, 15. 8) Jac. 1, 17. cf. Joh. 3, 7. 27. 9) Jac. 3. 15. Joh. 3. 12. 3. 10) Jac. 4, 4. 1 Joh. 2, 15. 11) Jac. 1, 17. 21. Joh. 3, 8.

weiss es, dass die Wahrheit den Menschen frei macht[1]). — Dennoch sind auch die Unterschiede beider Auffassungsweisen unverkennbar genug. Denn wenn bei Jacobus der überall durchtönende Gedanke das «Gesetz und seine Vollziehung» ist: so fasst sich bei Johannes Alles zusammen in der «Wahrheit und deren Erkenntniss» in einem noch andern Sinne, als eben dieses bei Paulus der Fall ist. Denn während Paulus stets das Allgemeine als solches beachtend *spekulativ* ist, kehrt Johannes seinen Blick stets nach Innen und Oben und ist daher *contemplativ*. Dagegen legt Jacobus das meiste Gewicht auf den Willen und ergreift damit das ihm unmittelbar Vorliegende, so dass er demgemäss selbst auch in seiner Theorie fast nur *praktisch* ist. So ist er ein Mann des tugendhaften Lebens und der gewissenhaften Amtsverwaltung, der von Geschäften gedrängt keine Zeit hat, sich viel mit Studien höherer Art zu befassen. Ja, seine Warnung: «Wollet nicht Viele Lehrer werden[2])!» zeigt sogar etwas von jener Abneigung gegen die Wissenschaft, die sich in der Regel bei den Praktikern findet und von der wir bei Paulus und Johannes durchaus Nichts verspüren.

2) *Judas*, des Jacobus Bruder[3]), sonst auch gleich diesem «der Bruder des Herrn» genannt[4]), nach seiner eigenen genauern Angabe jedoch blos, wie Jacobus, «ein Diener Jesu Christi[5])», war der Verfasser des nach ihm benannten, zwar nur kurzen, aber ausserordentlich frischen und zugleich von literarischen Studien zeugenden Briefes. Denn nicht nur im Gesetz[6]) und den Propheten[7]) des alten Bundes hatte Judas mit Eifer geforscht, sondern auch mit neueren (essenisch-) jüdischen Schriften, insbesondere mit dem Buche «Henoch[8])» und dem «Hingang des Moses[9])», sich bekannt gemacht. Die Gegner, denen er in seinem Brief entgegentritt, sind anomistische Häretiker, durchaus von derselben Art, wie in den Pastoralbriefen des Paulus u. s. w. Dass sie in Kleinasien gesucht werden müssen, zeigt die Benutzung, welche im zweiten Brief des Petrus von dem des Judas gemacht ist. Geschrieben aber hat dieser seinen Brief zu einer Zeit, wo weder Paulus noch Barnabas noch sonst ein Apostel dort war; doch auch nicht lange nachher, indem die Leser ermahnt werden, sich die Worte derselben

---

1) Joh. 8, 32. 36. cf. Gal. 5, 1. Röm. 8, 21. 2) Jac. 3, 1. 3) Jud. 1. Luc. 6, 16. 4) Mt. 13, 55. 5) Jud. v. 1. cf. Jac. 1, 1. 6) Jud. v. 5—7. 11. 14. 7) Jud. v. 9. 12. 15. 16. 23. 8) Jud. v. 14. 15. cf. Henoch c. 2. ed. Gfroerer p. 170. 9) Jud. v. 9. Nach Orig. de princ. 3, 2. hiess die Schrift: Ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως, hebr. פְּטִירַת מֹשֶׁה. Cf. *Gfroerer* proph. pseudepigr. p. 329. 354.

in's Gedächtniss zurüchzurufen [1]). Sich selbst aber sieht er nicht als einen Apostel für sie an, wohl desshalb, weil er persönlich nicht dort war, und dann, weil er sich vielmehr nur als einen Apostel für die Juden ansah [2]). — Das Petrinische seines Briefes aber liegt einmal in dem allgemeinen Charakter desselben, oder in der ihm zu Grunde liegenden judenchristlichen Ansicht, nebst ausschliesslicher Beachtung des sittlich-praktischen Momentes, genau so, wie im Briefe des Jacobus. Sodann aber hat Petrus selbst seine eigene Art der Auffassung so sehr in diesem Briefe wieder gefunden, dass er ihn fast ganz und grossentheils sogar wörtlich in seinen zweiten Brief aufgenommen hat. — Hieraus ergibt sich, dass alle drei bisher von uns betrachteten palästinensischen Judenapostel, *Matthäus, Jacobus* und *Judas,* zwar der Hauptsache nach *ein und denselben* Standpunkt einnahmen, doch aber Matthäus unter ihnen der Eigenthümlichste und gewissermaassen Extremste war; Jacobus dagegen zwar fast nicht minder wie jener einen Gegensatz zu Paulus bildete, hierbei jedoch schon dem Johannes sich annäherte; und endlich Judas kaum auch nur noch einen Gegensatz zu Paulus ausdrückte, vielmehr schon daran war, die vermittelnde Stellung des Petrus zu theilen.

§. 49.

Die Lehre des Petrus und Marcus.

1) Der *erste Brief des Petrus* zeigt die eigenthümliche Erscheinung, dass er fast nur wörtliche Anführungen aus *allen Briefen des Paulus,* mit Ausnahme wohl nur des zweiten Briefes an Timotheus, und nicht minder dergleichen Anführungen aus dem Briefe des *Jacobus* enthält [3]). Wie Petrus in Babylon diese Briefe erhalten habe, deutet er selbst an, indem er seinen Brief durch den Pauliner Silvanus überbringen lässt und zugleich Grüsse von dem Pauliner Marcus bestellt [4]). Nehmen wir nämlich an, dass die Schüler des Paulus, denen er seine Briefe zu diktiren pflegte [5]), sich, bevor diese abgeschickt wurden, eine Abschrift davon nahmen: so konnte der *Erstere,* der wenigstens noch im Jahre 54 bei Paulus in Korinth war [6]), jedenfalls aber im Frühjahre 58 sich nicht mehr in

1) Jud. v. 17—19. cf. 1 Tim. 4, 1. Jac. 1, 8. 3, 15 fl. 4, 8 u. s. w. 2) Jud. v. 17. 3) Vgl. das sorgfältige Verzeichniss der Parallelstellen in *Theile's* Nov. Test. Lips. 1848. p. 469 fl. 4) 1 Petr. 5, 12. 13. 5) 2 Thess. 3, 17. 1 Cor. 16, 23. Röm. 16, 23. Col. 4, 18. 6) Apg. 18, 5. 2 Cor. 1, 19.

dessen Geleite befand[1]) und sich bis dahin vielleicht zu Ephesus aufgehalten hatte, dem Petrus recht wohl schon um 58 die Briefe des Paulus *vor* der Gefangenschaft; der *Andere* aber, der von Paulus im Jahre 62 aus Rom nach Kolassä geschickt worden[2]) und hier wohl so lange geblieben war, bis er (durch Timotheus und Apollos?) auch eine Abschrift des Philipper- und Hebräerbriefes erhalten hatte, konnte ihm ebenso um 63 die Briefe Pauli *aus* der Gefangenschaft, und nicht minder den Brief des Jacobus überbracht haben. Wie aber Paulus, nach unserer aus den Verhältnissen selbst entnommenen Vermuthung, schon um Pfingsten 58 zu Jerusalem gegen *Jacobus* den Wunsch ausgesprochen hatte, es möchten *alle Judenapostel* zur Beseitigung der angeblich von ihnen den anomistischen Häretikern ausgestellten «Empfehlungsbriefe[3])» und sonstiger von diesen aufgebrachten Lügen sich schriftlich als *mit ihm in der Lehre ganz einverstanden* erklären: ebenso scheint er um dieselbe Zeit und später seine Schüler Silvanus und Marcus zu *Petrus* nach Antiochien oder Babylon geschickt zu haben, um auch ihn zu einer Erklärung in diesem Sinne zu veranlassen. Unter dieser Voraussetzung ergibt es sich am leichtesten, wie Petrus dazu kam, an die paulinischen Gemeinden in Kleinasien[4]) einen Brief zu schreiben, der nur, beinahe wörtliche, Auszüge aus den paulinischen Briefen und dem Jacobusbriefe enthielt. Denn auf diese Weise kam er dem Wunsche des Paulus sogar noch vollständiger nach, als schon Jacobus ihm nachgekommen war; ja er drückte, indem er die Briefe beider zusammenfasste, damit die *Einstimmigkeit aller Apostel* gegenüber den gnostischen Irrlehrern aus und entsprach so zugleich noch seiner besondern Aufgabe als *Apostelfürst*, in seiner eigenen Lehre die Vermittlung aller Gegensätze *innerhalb* der Kirche darzustellen. Dennoch tritt in seinem ersten Briefe das jacobische Element gegen das paulinische so sehr zurück, dass eigentlich nur dieses in der Form und dem Inhalt desselben einen Ausdruck erhalten hat. Daher ist auch eine eigene Darstellung des in ihm niedergelegten Lehrbegriffes kaum nöthig, indem dieses nur eine Vorwegnahme des paulinischen Lehrbegriffes sein würde. Allein auch so ist es für den petrinischen Standpunkt im engern Sinne bezeichnend, dass die *sittlichen* Ermahnungen hier überall die Hauptsache bilden und in sie das *Dogmatische* nur mehr gelegentlich verflochten wird. Mit diesen seinen Ermahnungen nun wendet sich Petrus zuerst an Alle,

1) Apg. 20, 4. 2) Col. 4, 10. 3) 2 Cor. 3, 1. 4) 1 Petr. 1, 1.

indem er sie auffordert, den christlichen Glauben und die damit ihnen verliehene Gnade überhaupt lebendig festzuhalten [1]). Dann ermahnt er besonders die Unterthanen, der Staatsobrigkeit [2]), die Sklaven, ihren Herrn [3]), und die Frauen, ihren Männern gehorsam zu sein [4]), zugleich den Männern empfehlend, ihre Frauen, das schwächere Gefäss, ehrend zu behandeln [5]). Hierauf folgt neuerdings eine Ermahnung an Alle, jegliche Tugend auszuüben [6]), begründet durch eine Erinnerung an das Leiden Christi, welches dieser für unsere Sünden erduldet, sowie an seine Auferstehung und Himmelfahrt, und die hieraus gefolgerte Pflicht der Gläubigen, sich durch das Thun jedes Guten und das Meiden jedes Bösen als Nachfolger Christi zu bewähren [7]). Dann folgt wieder eine besondere Ermahnung an die Vorsteher der Kirchen (πρεσβύτεροι), ihre Heerde gut zu weiden [8]), und an die Gemeinden (νεώτεροι), den Vorstehern willig zu gehorchen und sich vor dem Bösen in Acht zu nehmen [9]). Den Schluss bilden, wie bei Paulus, das Gebet zu Gott um jegliche Gnade für die Gläubigen, die Doxologie, angefügte Privatnachrichten und der Friedenswunsch [10]).

2) Der *zweite Brief des Petrus* zeigt anscheinend das Gegentheil, in der That aber *dasselbe*, was der erstere Brief zeigt. Erscheint nämlich Petrus in seinem ersten Brief fast als vollständiger *Pauliner*, so tritt er im zweiten fast ganz im Sinne eines *Judenapostels* auf, sich zugleich dadurch, dass er hier gewissermaassen eine Apokalypse im Kleinen liefert, auch der *johanneischen* Auffassungsweise annähernd. Er wendet sich nämlich hier an dieselben Gemeinden Kleinasiens, für die auch sein erster Brief bestimmt gewesen war [11]), indem er, seinen nahen Tod voraussehend [12]), sie nochmals vor den anomistisch-gnostischen Irrthümern warnen will, von denen sie bedroht wurden. Zum Eingang gedenkt er, in seiner ganzen Art der Darstellung sogleich an den synoptischen Evangelientypus erinnernd, der Verklärung Jesu auf dem Berge, deren Zeuge er gewesen, hebt die Bedeutung solcher unmittelbaren Zeugenschaft gegenüber blossen Mythen kräftigst hervor, und weist dabei zugleich den Unterschied nach, der zwischen der wahren und falschen Prophezie besteht [13]). Darnach schaltet er den ganzen Brief des Judas fast wörtlich ein, jedoch so, dass er die fal-

1) 1 Pet. 1, 1—2, 12. 2) Ib. 2, 13—17. 3) Ib. 2, 18—25. 4) Ib. 3, 1—6. 5) Ib. 3, 7. 6) Ib. 3, 8—17. 7) Ib. 3, 18— 4, 19. 8) Ib. 5, 1—4. 9) Ib. 5, 5—9. 10) Ib. 5, 10—14. 11) 2 Petr. 1, 1. cf. 3, 1. 12) Ib. 1, 14. 13) Ib. 1, 15—21.

schen Propheten und falschen Lehrer, welche Judas als schon jetzt daseiend geschildert hatte, als solche darstellt, welche in Zukunft, d. h. am Ende der Zeiten, auftreten würden[1]). Ganz dieselbe Erscheinung finden wir bei Paulus, namentlich im zweiten Brief an Timotheus[2]). Für Petrus aber bildet dies nur den Uebergang, um die von den Irrlehrern beanstandete Wiederkunft Christi, nebst der Weltverbrennung und Welterneuerung als eine Thatsache hinzustellen, die einst unzweifelhaft erfolgen werde, und hieran Ermahnungen für die Gläubigen zu knüpfen, dass sie im steten Hinblicke auf dieses bevorstehende Ereigniss untadelhaft ausharren möchten[3]). — Wenn dann zum Schlusse noch eines Briefes von Paulus an die Leser gedacht wird, der eben dies lehre[4]): so kann damit offenbar nur entweder der Ephesierbrief oder der zweite Brief an Timotheus gemeint sein. Denn der erstere, seiner Bestimmung nach ein Rundschreiben an die kleinasiatischen Kirchen, hatte allerdings dieselben Leser vor denselben Irrlehrern gewart und sie ebenso zur muthigen Ausdauer « am schlimmen Tage » ermahnt[5]), wie dies jetzt Petrus that. Näher jedoch möchte es liegen, darunter den zweiten Brief an Timotheus zu verstehen. Denn Paulus hatte diesen Brief erst kürzlich nach Ephesus geschickt, ohne Zweifel mit der Bestimmung, dass er nicht blos von Timotheus, sondern auch von den Vorstehern der übrigen Gemeinden und je nach Umständen auch von diesen selbst gelesen werden sollte. Daher konnte Petrus die Bekanntschaft seiner Leser damit wohl voraussetzen. Nach dem Inhalt aber zu urtheilen, dürfte er diesen Brief eher wie jeden andern gemeint haben, da Paulus nirgend so deutlich wie hier vor den Irrlehrern der letzten Zeiten gewarnt und mit dieser Warnung die Lehre vom Weltgericht in Verbindung gebracht hatte[6]). Aber nicht genug, dass so Petrus hier auch noch des *letzten* Briefes von Paulus gedachte, nachdem er in seinem ersten Briefe stillschweigend bereits alle frühern Sendschreiben desselben berücksichtigt hatte: er wollte auch noch ausdrücklich von « *allen* » Briefen des Paulus sprechen, indem er sagte, es komme darin einiges Missverständliche (*δυςνόητά τινα*) vor, welches die Unkundigen und Ungefestigten, ebenso wie die andern (heiligen) Schriften, zu ihrem eigenen Unheil verdrehen (*στρέβλουσιν*)[7]). — Nun hat man es freilich für ganz un-

1) 2 Pet. c. 2. 2) 2 Tim. 3, 1 fl. cf. 1 Tim. 4, 1 fl. 3) 2 Pet. 3, 1—14. 4) Ib. 3, 15. 5) Eph. 6, 13. 6) 2 Tim. 3, 1—17. 4, 1. 7) 2 Petr, 3, 16. Den nächsten Anlass zu dieser Aeusserung möchte dem Petrus wohl die Parallelstelle 2 Tim. 3, 16 fl., worin *allen* heiligen Schriften Lob gespendet wird, ge-

glaublich halten wollen, dass Petrus nicht nur selbst schon im Jahr 64 eine Sammlung *aller* Briefe des Paulus gehabt, sondern eine solche auch bei seinen Lesern voraussetzen gekonnt habe. Dieses Bedenken jedoch ist lediglich aus Voraussetzungen vom damaligen Culturzustande geschöpft, wornach dessen literarische Mittel ungefähr so schlecht, wie im Mittelalter, bestellt gewesen sein sollen. Dagegen ist von philologischer Seite aufs gründlichste dargethan worden, dass man damals die Bücher beinahe ebenso schnell und wohlfeil in gleicher Anzahl zu vervielfältigen und beinahe ebenso rasch nach allen Theilen der Welt zu versenden wusste, wie dieses heutzutage geschieht; dass in Rom allein auf einer Strasse neunzehn Buchhändler wohnten, welche die von ihnen übernommenen Verlagswerke durch Tausende von *Sklaven* abschreiben liessen und sie auch den Verfassern je nach dem zu erwartenden Vortheil honorirten; dass die römische Staatszeitung (acta publica etc.) schon acht Tage später in den Städten am Rhein gelesen wurde u. s. w.[1]). Gewiss aber haben, wie schon bemerkt, die Schüler des Paulus, ein Silvanus, Marcus, Timotheus, Lucas u. s. w., für Alles, was ihr Lehrer schrieb, Interesse genug gehabt, um es sich abzuschreiben oder abschreiben zu lassen. Nun denke man sich noch die Berühmtheit, welche der vor dem kaiserlichen Hofgericht geführte unglückliche Prozess des Paulus unter Anderm auch durch die Einmischung selbst der höchsten Personen erhalten musste, ferner die grosse Anzahl der Christen, welche es damals bereits in Rom, Griechenland, Kleinasien u. s. w. gab, und ebenso die bald nachher eintretende neronische Verfolgung, welche mit Sicherheit schliessen lässt, dass das Christenthum damals schon grosses Aufsehen in Rom und andern Orten gemacht hatte: sollte Alles das nicht selbst auch nur die Spekulation eines römischen oder griechischen Buchhändlers haben reizen können, um den ihm etwa von den Freunden des Paulus angebotenen Verlag seiner Briefe zu übernehmen? Es will uns dieses zum Wenigsten nicht unmöglich bedünken; und sicher liegt in den allgemeinen Bildungsverhältnissen jener Zeit durchaus kein Grund, den zweiten Brief des Petrus hauptsächlich desshalb für unächt zu erklären, weil darin schon die πᾶσαι ἐπιστολαί des Apostels Paulus erwähnt werden! — Betrachten wir nun aber den Inhalt dieser Stelle, so zeigt derselbe Zweierlei: erstens, dass Petrus die paulinische Lehre an sich durchaus billigte; und zweitens, dass er doch sich veranlasst sah, ihre

---

geben haben. 1) *Adolf Schmidt*, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten christlichen Jahrhundert, S. 109–155.

Missverständlichkeit in einigen Beziehungen zu rügen. Dieses aber ist genau dasselbe, was wir auch bei Jacobus gefunden haben; nur sagte Petrus mit klaren Worten, was Jacobus erst stillschweigend angedeutet hatte. Dies sichert die Erklärung dort und hier. Dass aber beide nicht ganz Unrecht hatten, muss nach den Worten des Petrus schon die Beweisführung der damaligen Gnostiker dargethan haben; und jedenfalls wird ihre Warnung durch den Missbrauch bestätigt, der vom Römerbrief u. s. w. zur Zeit der Reformation, wie auch später, nicht selten gemacht worden ist.

3) Ob *Marcus* sein Evangelium *vor* oder *nach* den gleichnamigen Arbeiten von Lucas und Matthäus geschrieben habe, lässt sich nach den dafür vorgebrachten äusseren und inneren Gründen nicht mit Sicherheit entscheiden. Doch dürfte die letztere Ansicht unseres Erachtens den Vorzug verdienen[1]). Auf alle Fälle können wir die Eigenthümlichkeit des Marcus-Evangeliums vornehmlich nur durch eine Vergleichung theils mit dem Lucas- und Matthäusevangelium, theils mit dem Johannesevangelium ermessen. Mit den beiden ersteren nämlich stimmt jenes, abgesehen von vielem Anderen, z. B. der Auslassung des ersten Lehrjahres Jesu, der Beschränkung auf die Wirksamkeit Jesu in Galiläa, der Anordnung der Erzählungsstücke u. s. w., im Allgemeinen darin überein, dass es uns den Erlöser unmittelbar in seinem Leben, Wirken und Leiden auf Erden in einer Menge individueller Züge schildert, ohne sich hierbei zu jener geistigen Betrachtungsweise zu erheben, welche das Johannesevangelium auszeichnet. Hierin nun liegt sein petrinischer Grundcharakter. — Dagegen unterscheidet es sich vom Matthäusevangelium erstlich durch das Auslassen fast Alles dessen, was Matthäus allein, nicht zugleich auch Lucas hat, z. B. der Jugendgeschichte Jesu, der Bergpredigt und vieler anderen Reden Jesu. Doch ist dieses nicht durchgreifend, indem namentlich eine ganze Reihe von Erzählungen, die von der ersten Brodvermehrung bis zu Petri Bekenntniss reicht, bei Marcus ebenso wie bei Matthäus vorkommt[2]), während sie bei Lucas fehlt. Zweitens sind die nähern Beziehungen, welche Matthäus zwischen dem Judenthum und dem Christenthum

1) Wir beziehen uns hierfür auf das von *de Wette* in seiner Einl. zum N. T. S. 121—176 Gesagte, indem unleugbar jede wesentliche Abweichung davon schliesslich immer wieder in eine bodenlose *Mythologie* führt. Dies zeigt auch der neueste Versuch von *Ewald:* «Ursprung und Wesen der Evangelien» in den Jahrbb. für bibl. Wiss. Hft. 1. 2. 3. Weit mehr freilich scheint uns Beachtung zu verdienen, was *Lachmann* in seiner grössern Ausgabe des N. T. (Bd. II. S. XIII fl.) für das höhere Alter von Marcus vorbringt. 2) Mr. 6, 45—8, 26 vgl. Mt. 14, 22—16, 12.

nachwies, insbesondere die Erfüllung der messianischen Weissagungen an Jesus, von Marcus grösstentheils mit Stillschweigen übergangen. Die Folge davon ist, dass Marcus nicht nur den engern judenchristlichen Charakter, den man an Matthäus bemerkt, beinahe ganz abgestreift, sondern überhaupt auch seinem Evangelium nicht den dogmatischen Plan zu Grunde gelegt hat, den Matthäus offenbar durchzuführen bestrebt war *). Drittens tritt auffallender Weise bei Marcus gerade der amtliche Vorzug des Petrus weit mehr, als bei Matthäus, in den Hintergrund. So wird Petrus hier weder ausdrücklich der «Erste» genannt, wenn auch wohl in der Apostelreihe zuerst aufgeführt [1]), noch auch wird bei Gelegenheit des Bekenntnisses Petri [2]) seiner Namengebung Erwähnung gethan, sondern das ganze Gespräch Jesu mit seinen Jüngern hier gerade so, wie bei Lucas, erzählt. Ebenso wird die matthäische Erzählung vom Zinsgroschen [3]), in der Petrus besonders auftritt, von Marcus ganz übergangen. — Wenn hiernach Alles dasjenige, was die Eigenthümlichkeit des Matthäus ausmacht, bei Marcus *geschwächt* erscheint, so zeigt sich etwas ganz Aehnliches auch in seinem Verhältniss zu Lucas. Zwar stimmt er mit diesem parthienweise allerdings noch mehr als mit Matthäus überein; so namentlich in der Reihenfolge vieler Erzählungen, die sich in dem schematischen Theil des Matthäus verschoben haben [4]). Dagegen lässt er erstlich wiederum fast Alles aus, was Lucas eigenthümlich hat; so die Jugendgeschichte Jesu und den Reisebericht [5]), indem er aus Letzterem nur Einzelnes anführt. Sodann übergeht oder modificirt er Alles, worin bei Lucas etwas charakteristisch Paulinisches hervortritt, namentlich solche Stücke, in denen das christliche Erlösungswerk ausdrücklich als ein allgemeines dargestellt [6]) und die paulinische Rechtfertigungslehre berührt wird [7]). Im Allgemeinen aber hatte Marcus nichts, was nicht auch Lucas *und* Matthäus oder doch Einer von ihnen hat. Denn eigenthümlich sind ihm nur sechs kurze Stücke, die zusammen 27 Verse ausmachen [8]), und ausserdem einzelne Zusätze und Einschaltungen von unbedeutendem Inhalt [9]). Wird nun aber Alles dieses,

*) Vielmehr findet sich bei Marcus nur eine Eintheilung nach der *Chronologie:* a) 1, 1—3, 6; b) 3, 7—9; c) 10—16. Vgl. *Ewald* a. a. O. 1) Mr. 3, 16. 2) Mr. 8, 27 fl. 3) Mt. 17, 24—27. 4) In dem Stück Mt. 4, 24—13, 58 und Mr. 1, 21—6, 13 (s. §. 47, 1). Dagegen vgl. Luc. 4, 31—6, 16 (11, 14) mit Mr. 1, 21—3, 35; desgleichen Luc. 8, 40—9, 9 mit Mr. 5, 1—6, 44. 5) Luc. 1. 2. 9, 51—18, 14. 6) Luc. 4, 25 fl. 9, 3—5 (cf. Mt. 10, 5). 52. 10, 30 fl. 17, 16. 18. 7) Luc. 15, 11 fl. 17. 10. 18, 14. 8) Mr. 4, 26—29. 7, 32—37. 8, 22—26, 11, 11—14. 13, 33—37. (cf. Luc. 12. 35 sq.) 16, 9—11. 9) Mr. 3, 19 fl. 4, 34. 6, 31. 9, 10. 14. 28. 33. 44. 10, 10. 11, 19. 14,

d. h. Inhalt und Form des Marcusevangeliums an sich, so wie das in ihm, verglichen mit dem Lucas- und Matthäusevangelium, Ausgelassene und Zugesetzte, überblickt: so ergibt sich als seine Eigenthümlichkeit, dass es eine kurze, aber möglichst anschauliche Darstellung des *Thatsächlichen* im Leben Jesu von seiner Taufe bis zu seiner Himmelfahrt sein wollte — mit möglichster Abscheidung alles dessen, was blos *lehrhaft* und was insbesondere entweder der judenchristlichen oder der heidenchristlichen Auffassungsweise eigenthümlich war. — Zu diesem Ergebniss der Exegese, welches seine Richtigkeit behält, möge das Marcusevangelium älter oder jünger wie die beiden andern synoptischen Evangelien sein, kommt nun noch eine Tradition, die sich bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts hinauf verfolgen lässt und die gewiss etwas Wahres zum Grunde gehabt hat, wenngleich sich in die Einzelheiten, womit sie erzählt wird, Irriges eingeschlichen haben sollte. Nach ihr nämlich soll Marcus, der Begleiter und Dolmetscher des Petrus, in seinem Evangelium von den Vorträgen des Petrus abhängig gewesen sein [1]). Eine Bestätigung hierfür kann man finden erstlich in dem Anfang und Ende seines Evangeliums, da Petrus in der Apostelgeschichte ebenfalls Taufe und Himmelfahrt des Herrn als die beiden Gränzpunkte der evangelischen Geschichte bezeichnet, deren Zeuge der zum Apostel zu Erwählende gewesen sein müsse [2]); zweitens in der Reihenfolge des Einzelnen und den Zusätzen, welche das Marcusevangelium eigenthümlich hat, da es jedenfalls sehr denkbar ist, dass Marcus sich hierbei nach den Angaben des Petrus gerichtet hat; drittens in den evangelischen Vorträgen des Petrus, welche in der Apostelgeschichte erwähnt werden [3]). Denn da diese in grösster Kürze den Hauptinhalt des Matthäus- und Lucasevangeliums darstellen, so werden gewiss auch die längern Vorträge des Petrus gleichen Inhalt gehabt haben. Hierdurch aber konnte sich Marcus mit allem Fug veranlasst sehen, nach dem Tode des Petrus und Paulus eben diese zwei, unterdess herausgegebenen, Evangelien seiner Darstellung in der Art zu Grunde zu legen, dass er dabei zugleich auch jene Vorträge des Petrus berücksichtigte. Endlich viertens lässt sich als Beweis hierfür auch noch der *vermittelnde Lehrtypus* überhaupt betrachten, der sich, wie wir gesehen, als eine Eigenthümlichkeit sowohl des

---

51. 15. 25. 1) Papias ap. Eus. hist. eccl. 3, 39. Tert. adv. Marc. 4, 5. Iren. adv. haer. 3, 1 (Eus. hist. eccl. 5, 8.) Clem. Alex. ap. Eus. h. e. 6, 14. (cf. Id. ib. 2, 15?). 2) Apg. 1, 22. 3) Apg. 2, 22—36. 3, 6 fl. 12—26. 5, 3 fl. 10, 36—43. 11, 16 fl.

Petrus wie des Marcus noch jetzt unverkennbar in ihren Schriften zeigt. — Eben dieses Vermittlungsbestreben aber, welches Petrus und Marcus gewiss nicht blos zufällig an den Tag legten, bildet nun auch den naturgemässen Uebergang von dem judenapostolisch-petrinischen Lehrbegriff zum paulinischen, den vorzuführen daher jetzt unsere Aufgabe ist.

Dritter Abschnitt.

Der paulinische Lehrbegriff.

§. 50.

Form und Inhalt der paulinischen Briefe überhaupt.

1) **D**ie sämmtlichen Briefe von Paulus (wozu wir hier aus den früher (§. 43, 3.) angegebenen Gründen den Brief an die Hebräer nicht zählen) haben eine so bestimmte *formelle* Eigenthümlichkeit und es hängt dieselbe so genau mit dem Wesen des paulinischen Lehrbegriffes zusammen, dass sie hier wenigstens kurz berührt werden muss. An ihrer Spitze steht überall der Name und Titel von Paulus. In letzterem wird (mit Ausnahme der beiden an die Thessalonicher, an Philemon und in etwa auch des an die Philipper) die apostolische Würde desselben ausdrücklich hervorgehoben — dies offenbar Solchen gegenüber, welche dieselbe von judaistischer oder gnostischer Seite her beanstandeten. Dann folgen Grussformeln und Danksagungen. Da sie sämmtlich nur verschiedene Ausdrücke ein und desselben Grundgedankens sind, so ist das Wichtigste daran eben dieser Grundgedanke, welcher besagt, dass alles Gute in der Gemeinde und im Einzelnen eine Wirkung der durch Christus der Menschheit erworbenen Gnade ist. An diese Einleitung schliesst sich meist sogleich als Haupttheil des Briefes eine dogmatische oder theoretische Abhandlung an, und ihr folgt erst später eine moralische oder praktische Anwendung des Gesagten. Doch ist Beides nicht immer strenge auseinander gehalten; vielmehr wird das Theoretische und Praktische auch häufig in einander geflochten. Den Schluss endlich bilden Mittheilungen über Privatangelegenheiten, Nachrichten, Aufträge, Empfehlungen, persönliche Grüsse und Segenswünsche. — Diese formelle Eigenthümlichkeit aller paulinischen Briefe verleiht auch den einzelnen Briefen, je nachdem das Eine oder das Andere darin vorherrscht, ihre besondere Eigenthümlichkeit, sodass sie sich hiernach eintheilen lassen in: 1) *dogmatische*

Lehrbriefe (1. und 2. Thess., Gal., Röm., Col.); 2) *praktische* Lehrbriefe (1. und 2. Cor., 1. Tim., Tit., Eph., 2. Tim.); und 3) *freundschaftliche* Briefe (Philem. Phil.). — Noch bezeichnender, als diese allgemeine Form der paulinischen Briefe, ist der Stil derselben im Einzelnen; denn er ist ein treuer Spiegel der ganzen Persönlichkeit ihres Verfassers. «In ihm wird der Mangel an klassischer Correktheit und rhetorischer Rundung mehr als ersetzt durch den Reichthum der Sprache und die Fülle des Ausdrucks. Die Gedrungenheit der Construktion verlangt nicht ein Lesen, sondern ein Studium. Abgebrochene Sätze, Ellipsen, Parenthesen, Sprünge in der Argumentation, Allegorien, rednerische Figuren drücken auf unnachahmliche Weise alle Stimmungen eines regen, gebildeten Geistes, alle Affekte eines reichen und tiefen Gemüthes aus und verrathen überall eine zugleich kühne und doch für den Gedanken zu langsame Feder. Antithesen, Steigerungen, Ausrufungen, Fragen erhalten die Aufmerksamkeit gespannt, und rührende Ergiessungen gewinnen das Herz des Lesers [1].» — Wie hoch seine Beredsamkeit selbst auch solche hellenische Rhetoren schätzten, die dem Christenthum nicht beipflichteten, zeigt unter Anderem das merkwürdige Urtheil *Longin's* (213—273 n. Chr.): «Der Ruhm der gesammten Beredsamkeit und des griechischen Genius sind immerhin Demosthenes, Lysias, Aeschines, Hyperides, Isäus, Dinarchus (wohl auch spöttisch (*ἴσως κατ' ἐπίκλην*) Demosthenes «aus der Hefe» (*ὁ κρίθινος*) genannt), Isokrates, Antiphon — und ausser ihnen noch Paulus von Tarsus, welcher der Erste meines Wissens keine Demonstration angewandt hat [2].» Die Schwerverständlichkeit des Paulus bezeugt nicht nur thatsächlich schon Jacobus und ausdrücklich bereits Petrus, sondern auch die Mehrzahl der Kirchenväter, unter denen z. B. selbst ein Hieronymus gelegentlich ausrief: «Paulus, du willst nicht verstanden werden!»

2) Was sodann den allgemeinen *Inhalt* der paulinischen Briefe betrifft, so sind für dessen Feststellung vor Allem zwei Grundsätze zu beachten: 1) Gleichwie Paulus überhaupt nach dem Bewusstsein und steten Bekenntniss der Kirche ein wahrer Apostel des Herrn gewesen ist, so hat er gemäss eben diesem Bewusstsein und

---

1) Vgl. *Eduard Reuss*, die Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testamentes. Halle 1842. S. 28. 2) Πρὸς τούτοις Παῦλος ὁ Ταρσεὺς, ὅντινα καὶ πρῶτον φημὶ προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου. Fragm. Longini ap. Fabric. Biblioth. Graec. IV. p. 415 ed. Hamb. cf. Ruhnken. ad Rutil. Lup. de figur. sentent. p. 88. Man hat diese Stelle ohne allen Grund kritisch verdächtigen wollen. Vgl. *Hugs* Einl. II. S. 286.

Bekenntniss auch in seinem Lehrbegriff nirgend die Gränzen des christlich-apostolischen Lehrkreises *überschritten.* Daher ist jede Deutung des ersteren, welche letzterem zuwider ist, als unpaulinisch abzuweisen. 2) Es ist als ein unzweifelhaftes Ergebniss jeder vorurtheilslosen Exegese zu betrachten, dass der paulinische Lehrbegriff innerhalb des christlich-apostolischen Lehrkreises eine *eigenthümliche* Stellung eingenommen hat. Daher ist jede Hinüberdeutung der paulinischen Auffassungsweise z. B. in die des Jacobus, wobei jene Eigenthümlichkeit nicht beachtet wird, als gleichfalls unpaulinisch abzuweisen. Mit andern Worten: Glaube und Wissenschaft verbieten gleichmässig, die paulinische Lehre, sei es im Allgemeinen, sei es im Besondern, irgendwie zu beeinträchtigen. Ausserdem aber ist als wichtig für Beides zu beachten, dass alle Schriften von Paulus *Briefe* d. h. Gelegenheitsschriften sind, in denen er nirgend seine dogmatische Ansicht rein als solche *vollständig* und *allseitig* auszusprechen sich veranlasst sah. Vielmehr hat er immer nur Einzelnes daraus und auch dieses immer nur mit Rücksicht auf die individuellen Zustände der Gemeinde und namentlich mit Rücksicht auf die in ihr auftauchenden häretischen Bestrebungen vorgetragen. Die Nichtbeachtung sowohl dieser Thatsache, als der vorhin erwähnten zwei Grundsätze hat den grössten Theil der Missverständnisse verschuldet, denen von jeher und besonders auch noch in unserer Zeit die paulinische Lehre ausgesetzt gewesen ist. So haben z. B. nicht wenige Exegeten geglaubt, in dem Römerbriefe eine vollständige Entwickelung der paulinischen Theorie finden zu müssen. In der That spricht Paulus sich nirgend so ausführlich und gründlich, wie hier, über die meisten seiner Ansichten aus. Ja selbst das ist zuzugeben, dass die drei gegen *Judaisten* gerichteten Briefe, der Römerbrief, der Galaterbrief und nebst ihnen der Hebräerbrief, insofern als die *vorzugsweise* paulinischen Briefe zu betrachten sind, als gerade in ihnen sich die paulinische Geistesrichtung am eigenthümlichsten d. h. im deutlichsten Unterschied von der aller Judenapostel ausgesprochen hat. Denn Keiner von diesen hat den Judaismus bekämpft, so wenig auch sie selbst ihn getheilt haben. Nichtsdestoweniger sind alle diese Briefe und ist namentlich auch der Römerbrief keineswegs ein Ausdruck der *Gesammtlehre* von Paulus. Denn das eigentlich treibende Motiv darin ist der Kampf gegen eine einseitige Parthei, der gegenüber Paulus selbst, abgesehen von diesem durch die Verhältnisse mit Nothwendigkeit gebotenen Kampf, so wenig eine einseitige Stellung einnahm,

dass er vielmehr *in allen seinen übrigen Briefen* die entgegengesetzte Einseitigkeit der anomistischen *Gnostiker* auf eine gleich entschiedene Weise bekämpfte. Wird hiervon abgesehen oder wird auch die letztere Parthei aus später zu erörternden Gründen, jedoch im klarsten Widerspruch mit der Geschichte, für judaistisch gleich der erstern gehalten: so kann es freilich nicht fehlen, dass man Paulus das schneidendste Unrecht zufügt und ihn zugleich in ein Verhältniss zu den Judenaposteln setzt, wodurch alle Einheit des christlich-apostolischen Lehrkreises schlechthin zerstört werden muss. Eine solche Missdeutung liegt aber um so näher, als es seine grossen Schwierigkeiten hat, eine so scharf bestimmte und doch so universelle Natur, wie die des Paulus, richtig zu fassen und zu würdigen. Denn wenn die Schwungkraft seines Geistes von der Art war, dass er sich bei jeder Gelegenheit aus innerstem Drange heraus und gleichsam ohne alle Vorbereitung sofort zu den höchsten metaphysisch-spekulativen Fragen erhob, doch aber hierbei nicht stehen blieb, sondern sich ebenso rasch wieder in das individuellste Leben hinabtauchte: so ist es gewiss nicht Jedermanns Sache, ihm mit gleicher Sicherheit dorthin und hierhin zu folgen. Vielmehr laufen gewiss auch seine bessern Erklärer Gefahr, ihn entweder in ein Prokrustesbett spannen und nach einer Norm regeln zu wollen, die in ihm alles individuelle Leben nur zu sehr fesseln, wenn nicht schlechthin tödten würde; oder aber ihn zu einer Art Partheigänger zu machen und ihm eine Opposition beizumessen, die vielleicht unter andern Verhältnissen natürlich und angemessen erscheinen mag, die aber Paulus selbst schon aus dem Grunde nicht zu seiner Lebensaufgabe gemacht haben kann, weil er es ja fortwährend mit *zwei* Feinden zugleich, einem über-rechts und einem über-links stehenden, zu thun hatte. Die damit bemerklich gemachte Schwierigkeit kehrt in anderer Form wieder, weil jede engherzig-dogmatische Richtung gar zu leicht unhistorisch, und jede blos am Buchstaben sich haltende historische Richtung gar zu leicht ideenlos, unphilosophisch und darum undogmatisch wird. Dies die Schwierigkeiten, welche eine ausschliesslich-confessionelle Haltung dem Verständniss von Paulus bereitet; wobei nur noch bemerkt werden muss, dass der Katholicismus, wenn er sich selbst versteht, eine höhere Bedeutung hat, als die einer blossen Confession.

3) Das Allerschlimmste jedoch, was Paulus begegnen konnte, das war, unter alle christliche Confession herab jener sogenannten

Philosophie anheim zu fallen, welche in unserer Zeit die Menschheit ohne Christus, den alleinigen Gottmenschen, messianisiren möchte [1])! In der ihr eigenthümlichen Construktion der Geschichte hat zwar von allen neutestamentlichen Schriftstellern scheinbar nur Paulus Gnade gefunden; allein auch von ihm wurden nicht weniger als zehn Briefe dazu verurtheilt, «katholischen» Fälschern des zweiten oder dritten Jahrhunderts anzugehören. Dagegen sollten nur *vier* seiner Briefe, der Römerbrief (ohne die letzten drei Kapitel), der Galaterbrief und die zwei Korinthierbriefe wirklich von ihm herrühren [2]). Ja dieselbe Ansicht müsste, nach ihren eigenen Prinzipien folgerecht weiter geführt, auch noch die zwei Korinthierbriefe fallen lassen — und so bliebe dann Alles, was Paulus geschrieben, auf die zwei ersten Briefe beschränkt! — Dieser Vorgang ist zu merkwürdig, als dass er nicht einer etwas tiefer eingehenden Erklärung bedürfte. Eine solche aber kann nicht etwa blos mit Rücksicht auf das, was diese Schule vor andern voraus hat, gegeben werden; vielmehr bedarf es dazu der Heraufbeschwörung eines finstern Lügengeistes, der mit seinem dunkeln Schatten die *ganze Geschichte der christlichen Kirche* durchzieht und der noch jetzt in einer *Doppelgestalt* umgeht! — Denn die Verdeutung von Paulus, seinen Bestrebungen und seinen Leistungen, ist schon uralt und den ersten Ansatz dazu finden wir in dem früher (§. 39, 2) dargestellten *Simonsmythus*, von dem sich nicht sagen lässt, ob seine *Benutzung* in der früheren, oder die *Art seiner Beseitigung* in der späteren Zeit verderblicher für das Verständniss der Schrift gewirkt hat. Wir haben nämlich gesehen, wie der *Kampf des Petrus mit Simon dem Magier*, dessen die Apostelgeschichte gedenkt, später von den *ebionitischen* Verfassern der Pseudoclementinen in einem dem Apostel *Paulus* offenbar feindseligen Sinn zu einer *Fabel* ausgebildet ist, die zwar sichtlich aller Geschichte widerstreitet, die aber doch durch allerlei Mittelglieder hindurch, wie die Ueberarbeitung der clementinischen Homilien in den scheinbar orthodoxen Recognitionen, die vielleicht historische Angabe Justins von der Anwesenheit des Simon in Rom zur Zeit des Claudius, die chronologische Berechnung des Eusebius u. s. w. sich seit dem vierten Jahrhundert nach und nach bei den *Kirchenvätern* (mit Ausnahme Augustins u. A.) Glauben verschaffte, besonders auch desshalb, weil sie für die aus *hierarchischen* Gründen gewünschte *fünf und zwanzigjährige*

1) Vgl. *Strauss,* das Leben Jesu. 4 Aufl. S. 704: «Die speculative Christologie.» Ebenso dessen Dogmatik. 2) Vgl. *Ferd. Baur*, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttgart 1845.

Residenz des Petrus in Rom (42—67) einen historischen Anhalt zu geben schien. So möglich es nun auch ist, dass zwischen einer vielleicht anzunehmenden ersten Anwesenheit des Petrus zu Rom (39) bis zu seinem historisch ganz feststehenden Tod daselbst in der neronischen Verfolgung (64) in der That 25 Jahr verflossen sind; und so gewiss es ferner ist — z. B. schon nach dem ersten Korinthierbrief des Clemens —, dass *seitdem* dem *Bischof von Rom* jene Oberaufsicht über die andern apostolischen Kirchen zustand, aus der sich später das *Papstthum* bildete: ebenso unzweifelhaft ist es, dass man dieses *spätere* römische Papstthum mit der ganzen dadurch bestimmten hierarchischen Ordnung, wie sie als schon bestehend im vierten Jahrhundert von *Constantin* und den ihm folgenden römischen Kaisern anerkannt wurde, nicht in der angegebenen Weise *bis in die apostolischen Zeiten selbst* zurückdatiren kann, ohne mit der Apostelgeschichte des Lucas, mit den Briefen des Apostels Paulus, vor Allem mit seinem *Römerbrief*, und sogar auch mit dem (noch um 63) von Babylon aus geschriebenen ersten Brief des Petrus selbst in einen Conflikt zu gerathen, der für die richtige Deutung und das Verständniss der ganzen Schrift nothwendig *zersetzend* wirken muss. — Dies sahen nun die Protestanten des sechszehnten Jahrhunderts richtig ein, und eine ihrer ersten kritischen Arbeiten war daher, den mit dem Simonsmythus zuerst aufgekommenen fünf und zwanzigjährigen Episcopat des Petrus in Rom zu bekämpfen. Allein schon hierin gingen sie, bewogen durch ihre *Dogmatik*, weiter, als geschichtlich zulässig war, indem sie mitunter selbst nur, dass Petrus zu Rom gestorben sei, zuzugeben Anstand nahmen [1]). Wichtiger noch war der Umstand, dass Simon der Magier zwar in einem andern Sinn, aber doch beinahe mit denselben Worten, wie die Reformatoren, gelehrt hatte, der Glaube ohne Werke genüge zur Seligkeit, und dass nun die Polemik hiervon Gebrauch machte [2]). Je scheinbarer dieser Vorwurf war, um so gelegener kam das offenbar Fabelhafte im Leben Simons und man begann nun, nicht blos die Erzählungen der Kirchenväter von *diesem*, sondern ebenso ihre Mittheilungen über den *Lehrbegriff Simons* [3]), und nicht lange nachher auch Alles, was sie über die *Gnostiker im Zeitalter der Apostel* berichtet hatten, als Fabel und

---

1) Cf. *Veleni* liber, quo Petrum Romam non venisse asseritur. 1520. Centur. Magdeburg. 1559—1574. Salmas. Spanheim. etc. 2) Vgl. *Ittig*, de haeresiarchis aevi apost. Lips. 1690. p. 39. 3) Vgl. *Reuterdahl*, de fontibus hist. eccl. Euseb. p. 19: Bene est notandum, in tota hacce historia, quamvis maxime composita appareat, nihil fere occurrere, quod originem vel e narratione Lucae (Act. 8.), vel ex paucis istis Justinianis petitam non redoleat.

unberechtigte Zurückverlegung späterer Erscheinungen in eine frühere Zeit anzusehen. Es sollte nun der Gnosticismus *erst im zweiten Jahrhundert* entstanden, die einzige Häresie aber, welche die Apostel bekämpften, der *Judaismus* gewesen sein! Dahin war man längst vor Baur und seiner Schule gekommen; ja es galt dies schon fast für ausgemacht nicht nur bei Protestanten, sondern auch bei Katholiken! *Ist aber dieser Kanon richtig,* so folgt, dass alle Schriften des neuen Testaments, in denen der Gnosticismus vorausgesetzt wird — und das geschieht, wie wir gesehen, in den meisten — erst dem zweiten Jahrhundert ihr Dasein verdankt haben. Daher darf man auch Baur das nicht zum Vorwurf machen, dass er *nur* vier Briefe von Paulus, sondern allein, dass er unter diesen *noch zwei zuviel* für ächt gehalten hat! Ist dagegen der genannte Kanon nicht richtig, so fällt damit zugleich der *Hauptstützpunkt* für die negative Kritik. Ja wir müssen es dieser Kritik noch Dank wissen, dass sie den Beweis für den «katholischen» Ursprung bei Weitem der meisten Schriften des neuen Testamentes mit so vielem Scharfsinn geführt hat! — Doch können wir nicht umhin, bei dieser Gelegenheit auf die sonderbare Antinomie hinzuweisen, gemäss welcher der Ultrapetrinismus und der Ultrapaulinismus in Bezug auf die Werthschätzung der Schrift, wie auf manches Andere, trotz ihres radicalen Gegensatzes doch schliesslich *fast zu demselben Ergebniss* gelangen. Denn wenn die Ebioniten von jener eigentlich nur das Matthäusevangelium gelten liessen, Baur und seine Schule dagegen nur die Hauptschriften von Paulus anerkennen: so stimmen beide wenigstens in der Verwerfung aller andern Bücher des neuen Testamentes überein. Merkwürdig ist auch der Glaube, den die letztgenannte Schule wieder z. B. dem Gnostiker *Marcion* zuwendet. Denn da dieser ein Nachfolger Simons des Magiers war: so bekundet sie dadurch unumwunden genug ihre Geistesverwandtschaft mit eben dem Urvater der Häresie, von dem auch einst *Cerinth* und die *Ebioniten* entsprossen waren. Gerade diese aber sind, wie wir gesehen, die ersten Erfinder des *Simonsmythus* gewesen, den mit all seinen Folgerungen kritiklos anzunehmen der *Aberglaube*, und den mit all seinen Voraussetungen nicht minder kritiklos zu verwerfen der *Unglaube* zu seinem Schiboleth gemacht hat. Beide nun sind ohne Zweifel für das Verständniss von Paulus, ja für das der ganzen Schrift äusserst verderblich gewesen. Beide sind das scheinbare Gegentheil von einander. Dennoch aber stammen beide aus derselben Quelle; und auch ihrer innersten Beschaffenheit nach sind beide so sehr dasselbe, wie etwa

die Fluth und die Ebbe oder sonst wechselnde Erscheinungen im Leben der äussern Natur eigentlich dasselbe sind!

4) Die Geschichte der Erklärung, welche die paulinischen Schriften im Laufe der Zeit gefunden haben, können wir hier nicht im Einzelnen verfolgen. Wir erwähnen daher aus der patristischen Zeit nur mit einem Wort zuerst die Arbeiten von Origenes [1]), Hieronymus [2]) und Augustinus [3]), dann vor Allem von Chrysostomus [4]), und ferner von Theodoret [5]), Ambrosiaster (Hilarius?) [6]), Pelagius [7]), Primasius [8]), Florus Magister [9]) und Johannes von Damascus [10]). Desgleichen hat sich auch das Mittelalter vielfach mit Paulus befasst, obgleich längst nicht in so ausreichendem Maasse, wie das Alterthum. Zu nennen sind hier nächst Beda dem Ehrwürdigen unter Andern Sedulius, Rabanus Maurus, Haymo von Halberstadt (oder Remigius von Auxerre?), Petrus Lombardus, Abälard, Johannes von Salisbury und vor Allem der bedeutendste Theolog seiner Zeit, Thomas von Aquin. Der Zuletztgenannte ist unseres Wissens der Erste, der eine Art *Uebersicht des paulinischen Lehrbegriffes* gegeben hat, indem er in dem Vorwort zu seinem Commentar der paulinischen Briefe [11]) den hauptsächlichsten Inhalt derselben systematisch zusammen zu fassen und zugleich mit der scholastischen Theologie und namentlich auch mit dem Kirchenrecht des Mittelalters in ein möglichst nahes Verhältniss zu setzen versuchte. Er sagt darüber Folgendes: «Paulus schrieb vierzehn Briefe, von denen neun die Kirche der Heiden belehren, vier die Vorgesetzten und Fürsten der Kirche, und einer die Könige, nämlich der Hebräerbrief, der sich an die Söhne Israels wendet. Es handelt aber diese ganze Lehre über die *Gnade* Christi, welche auf *dreifache* Weise betrachtet werden kann. Einmal nämlich, wie sie sich in dem Haupte selbst d. h. in Christus darstellt; und so wird sie empfohlen im Briefe an die Hebräer. Sodann, wie sie in den vorzüglichsten Gliedern des mystischen Leibes vorhanden ist; und so wird sie empfohlen in den Briefen an die Vorgesetzten. Drit-

---

1) Com. in Ep. ad Rom. lat. von *Rufin.* Ausserdem noch gelegentlich vieles Andere. Vgl. Huet. Orig. Com. und dessen Origeniana. Par. 1679. 2 tom. fol. Desgl. die Ausg. von Lommatzsch. Lps. 1831 sq. 2) Com. in N. T. 3) Com, in Ep. ad Gal. Rom. 4) Hom. in ep. ad Rom. 32., 1. 2. Cor. 74., Eph. 24., Phil. 15., Col. 12., 1. 2. Thess. 16., 1. 2. Tim. 28., Tit. 6., Philem. 3., Hebr. 34. 5) Com. in Paul. 6) Com. in Paul. 7) Com. in Paul. (Op. Hier. tom. 11. ed Vallars.) 8) Com. in Paul. 9) Com. in Paul. 10) Com. in Paul. 11) Divi Thomae de Aquino Commentaria in omnes epistolas beati Pauli Apostoli, gloriosissimi gentium doctoris — edidit Wolfgang Lachner. Basil. 1495. Vgl. *Tholuk* Osterprogr. Halle 1842.

tens, wie sie in dem mystischen Leibe d. h. in der Kirche wirksam ist; und so wird sie empfohlen in den Briefen, welche an die Heiden gerichtet sind. Diese aber vertheilen sich also. Die Gnade Christi selbst nämlich lässt sich auf dreifache Weise betrachten. Einmal, wie sie an sich ist; und so wird sie empfohlen im Briefe an die Römer. Sodann, wie sie ist in den Sacramenten der Gnade; und so wird sie empfohlen theils in den beiden Briefen an die Korinthier, deren erster über die Sacramente selbst, und deren zweiter über die Würde ihrer Austheiler handelt; theils in dem Briefe an die Galater, worin die überflüssigen Sacramente ausgeschlossen werden gegen diejenigen, welche die alten Sacramente den neuen beifügen wollten. Drittens wird die Gnade Christi behandelt nach der Wirkung der Wahrheit, welche sie in der Kirche ausgeübt hat. Daher handelt der Apostel zuerst über die Einsetzung der kirchlichen Einheit in dem Briefe an die Ephesier. Sodann über ihre Bekräftigung und Vollendung in dem Briefe an die Philipper. Drittens über ihre Vertheidigung theils gegen Irrthümer in dem Briefe an die Colosser, theils gegen Verfolgungen und zwar sowohl die gegenwärtigen in dem ersten Briefe an die Thessalonicher, als die zukünftigen, besonders in der Zeit des Antichrists, in dem zweiten Briefe an dieselben. Was dann aber die Vorsteher der Kirchen betrifft, so unterrichtet er sowohl die geistlichen, als die zeitlichen Vorsteher. Die geistlichen Vorsteher nämlich unterrichtet er erstlich über die Einführung und Leitung der kirchlichen Einheit im ersten; sodann über die Festigkeit gegen Verfolger im zweiten Briefe an Timotheus; und drittens über die Vertheidigung gegen Häretiker in dem Briefe an Titus. Die zeitlichen Herren dagegen unterrichtet er im Briefe an Philemon. Darnach erklärt sich die Eintheilung und Anordnung sämmtlicher Briefe.» — Hat bei dieser Systematik freilich die Exegese einige Noth leiden müssen: so verleugnet sich doch auch hier nicht der dogmatische Scharfsinn des berühmten Theologen. — Wir übergehen die Versuche Anderer, den Grundgedanken des in den paulinischen Briefen enthaltenen Lehrbegriffes ausfindig zu machen, und legen statt dessen sogleich unsere eigene Ansicht darüber vor, um so das *Allgemeine* zu bestimmen, worin das später vorzulegende *Einzelne* seine Stelle hat.

5) Es ist bereits früher (§. 46) von uns gezeigt worden, dass der paulinische Lehrbegriff sich sowohl vom petrinischen als vom johanneischen unterscheidet. Denn der Gesammtinhalt dessen, was Paulus in seinen Briefen behandelt, ist weder *Jesus* als einzelner

Mensch mit seinen Thaten, Lehren, Geboten u. s. w., noch ist es der Sohn als *Logos* in seinem unmittelbaren Bezuge zum Vater; sondern es ist Christus in seinem Bezuge zur Menschheit im Allgemeinen. Somit bildet die *christologische Anthropologie* oder die *anthropologische Christologie* den eigentlichen Kern der ganzen paulinischen Lehre. Ausgehend nämlich von dem Bewusstsein, dass das Verhältniss des Menschen zu Gott durch die *Sünde* gestört sei, musste er sofort sich die Frage vorlegen: Wie ist für den Menschen die *Gerechtigkeit* d. h. die Herstellung seines richtigen Verhältnisses zu Gott zu erreichen? Zur Antwort aber gab er sich hierauf: *In Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen!* In diesem Gedanken nun und allen seinen weiteren oder näheren Voraussetzungen, Bestimmungen und Folgerungen hatte der paulinische Lehrbegriff seine *Mitte* und seinen *Umschluss.* Daher kann auch der *Eintheilungsgrund* dafür nur in der christlich-spekulativen Anthropologie gesucht werden, und als seine Hauptabschnitte ergeben sich somit: 1) die Lehre vom Erlösungsbedürfniss, 2) die Lehre vom Erlöser und der Erlösungsthat, 3) die Lehre von der Ausführung des Erlösungswerkes Christi in der Menschheit, und 4) die Lehre von der Vollendung.

§. 51.

1) Das Erlösungsbedürfniss.

1) Wenn Christus der Heiland der Welt ist, so ist die Voraussetzung dafür, dass die Welt eines Heilandes bedarf; dieses Bedürfniss aber beweist sowohl das eigene Bewusstsein, als Erfahrung und Geschichte. Denn thatsächlich ist, wie Niemand leugnen kann, ein ethisch-physisches Verderben in der Welt vorhanden. Dieses ist ganz allgemein und kann darum auch nur durch den vorweltlichen und überweltlichen Schöpfer der Welt, den Sohn Gottes, und sein Erlösungswerk wieder aufgehoben werden. «Durch *einen* Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod.» «Weil (in Adam) Alle gesündigt haben, so müssen Alle auch des Todes sterben [1].» Somit hat das physische Uebel, der Tod, seinen Grund in dem ethischen Uebel, der Sünde. Umgekehrt aber ist aus der Allgemeinheit des Todes auch auf die Allgemeinheit der Sünde in der Menschheit zu schliessen. Verführt

---

1) Röm. 5, 12 sq.

jedoch zur Sünde hat den Menschen und zwar zuerst Eva, dann durch sie auch Adam die Schlange d. i. der Teufel [1]); derselbe, der auch jetzt noch die Menschen in Sünde zu verstricken sucht [2]). Auch bei ihm ist die Sünde eine selbstverschuldete; darum erwartet ihn ein besonderes Gericht [3]). Von Adam aber pflanzte sich die Sünde auf alle seine Nachkommen fort, theils in nothwendiger Weise, d. h. durch Geburt, theils in freier Weise d. h. durch neue Sünden. Thatsächlich finden sich diese jetzt unter allerlei Formen, wie Abgötterei, Unzucht, Mord und deren Unterarten, in der Menschheit vor, und zwar nicht nur bei den Heiden, sondern auch bei den Juden [4]). So hat denn nun das Böse in der Welt zwei, jedoch unter sich enge verbundene Gebiete. Das eine besteht in der Geisterwelt. An seiner Spitze steht der Teufel (*σατανᾶς, διάβολος*) als der Fürst der Macht in der Luft (*ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*) [5]). In der Geisterwelt aber, sowohl der bösen als der guten, gibt es mehrerlei Abstufungen, Thronen, Herrschaften, Mächte, Gewalten und welche Namen sie sonst haben mögen [6]). Die bösen Geister aber haben auch Macht auf Erden. Daher heissen sie oder ein Theil von ihnen Weltbeherrscher (*κοσμοκράτορες*) und mit ihnen haben die Anhänger Christi noch mehr, als mit Fleisch und Blut, zu kämpfen [7]). Das andere Gebiet des Bösen ist die Menschenwelt (*κόσμος*). Hier ist das Böse auch sogar in die Natur oder Leiblichkeit eingedrungen. Denn das Fleisch mit seinen Begierden und Leidenschaften (*σάρξ, ἐπιθυμίαι, παθήματα*) waltet im Menschen als eine Art Gesetz, das ihn zu jeglicher Sünde hinzieht und den Tod jedes Höhern in ihm herbeiführt. Dies das Gesetz der Sünde in den Gliedern (*νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσιν*) [8]).

2) Dieser Gebrauch der Ausdrücke Fleisch, fleischlich, Gliedergesetz, Leib der Sünde, Leib des Fleisches u. s. w. [9]) zur Bezeichnung der menschlichen Sündhaftigkeit verdient eine besondere Beachtung. Offenbar diente dabei das alte Testament dem Apostel zum Vorbilde. Gewiss aber wollte er damit weder sagen, dass das Sinnliche an sich schlecht sei, noch auch, dass die Sünde al-

---

1) 1 Tim. 2, 14. 2 Cor. 11, 3. 2) 1 Tim. 3. 7. 6, 9. Eph. 4, 27. 6, 11 2 Tim. 2, 6. 3) 1 Tim. 3, 6. 4) Röm. 1, 18 fl. 2, 1 fl. 3, 9 fl. etc. 5) Eph. 2, 2. 6) Eph. 2, 2. 6, 12. Col. 2, 15. Röm. 8, 38. cf. Col. 1, 16. (*θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι*, von Gott erschaffene gute Geister). Ib. 2. 10. Eph. 1, 21 etc. 7) Eph. 6, 12. 8) Röm. 7, 5. 23. 9) 1 Cor. 3, 3 etc. Röm. 6, 6. Col. 2, 11.

lein in der Sinnlichkeit bestehe. Das Erstere nicht, weil nach ihm ja auch Christus im Fleische erschienen war [1]), weil das Fleisch, obschon geistig umgewandelt, einst auferstehen wird [2]), weil die Kirche ein «Leib» ist und zu Heilmitteln die Eucharistie, die Taufe u. s. w. hat [3]), auch Niemand sein Fleisch hassen soll [4]) u. s. w. Ebenso das Andere nicht, weil nach ihm ja der Mensch nicht blos gegen Fleisch und Blut, sondern vor Allem gegen die geistigen Mächte der Finsterniss kämpfen soll [5]), und weil von ihm auch ganz geistige Sünden, wie Götzendienst, Hochmuth, Zorn, Streitsucht, Hangen am mosaischen Gesetz u. s. w. als Beweise der Fleischlichkeit d. h. der Sündhaftigkeit angesehen werden. So bei der Verkehrtheit der Heiden [6]), so bei den Unordnungen in Galatien [7]), so bei den Spaltungen in Korinth [8]) u. s. w. Desgleichen spricht er öfter von einem Sinn (φρόνημα) und einem Verstand (νοῦς) des Fleisches [9]), von einer fleischlichen Weisheit (σοφία σαρκική, = τῶν ἀνθρώπων oder ἀνθρωπίνη, = τοῦ κόσμου τούτου = τοῦ αἰῶνος τούτου) [10]), und von einem Geist der Welt (πνεῦμα τοῦ κόσμου) [11]). Auch wird der Ausdruck «seelisch» (ψυχικός) von ihm geradeso wie der Ausdruck «fleischlich» (σαρκικός) gebraucht [12]). Daher bezeichnet ihm das Wort «Fleisch» (σάρξ) nicht das Leibliche als solches, sondern ähnlich wie der Ausdruck «Welt» (κόσμος) die ganze leiblich-geistige Natur des Menschen, inwiefern dieser Gott durch die Sünde entfremdet ist. Den Gegensatz zum «Fleisch» aber bildet ihm der «Geist Gottes» (πνεῦμα τοῦ θεοῦ) [13]) und den zum «fleischlichen oder seelischen Menschen» (ἄνθρωπος σαρκικός, ψυχικός) der «geistige Mensch« (ἄνθρωπος πνευματικός) [14]); ja dem «seelischen Leib» (σῶμα ψυχικόν) steht ihm entgegen der «geistige Leib» (σῶμα πνευματικόν) [15]), ähnlich wie er auch den «Buchstaben» (γράμμα) dem «Geist» (πνεῦμα) entgegengesetzt [16]). Offenbar ist auch hier der «Geist» nicht etwa als blosser Gegensatz gegen das Leibliche d. h. mit spiritualistischem Ausschlusse aller Naturbasis gedacht — so sehr anderweitig allerdings Leib und Geist sich entgegenstehen [17]) —; sondern der «geistige» Mensch

---

1) 2 Cor. 5, 16. Röm. 1, 3 etc. 2) 1 Cor. 15, 59. cf. 42. 3) 1 Cor. 11, 24 ff. 12, 12. 4) Eph. 5. 12 ff. Col. 2, 23. 5) Eph. 6, 12. 6) Röm. 1, 18 ff. Eph. 2. 3. 11. 7) Gal. 3, 3. 5 19 ff. 8) 1 Cor. 3, 3 etc. 9) Röm. 8, 6. Col. 2, 18. 10) 2 Cor. 1, 12. 1 Cor. 1, 20. 2, 5. 6. 13. 11) 1 Cor. 2. 12. 12) 1 Cor. 2, 14. 15, 44. 13) Röm. 8. 13. cf. 15. 1 Cor. 2. 12. 14. Gal. 3, 3. 5, 25 etc. 14) 1 Cor. 2. 13. 3, 1. Gal. 6, 1. 15) 1 Cor. 15, 44. 16) Röm. 2, 29. 2 Cor. 3, 6. 17) 1 Cor. 5, 3. Col. 2, 5.

besteht so gut aus Leib und Geist, vereint in der Seele[1]), als dieses der «fleischliche» Mensch thut. Daher widerspricht sich der Apostel durchaus nicht, wenn er auf der einen Seite den Dualismus im Sinne der Gnostiker, wornach das Geistige als solches gut und das Leibliche als solches böse sein sollte, geradezu als verwerflich bezeichnet[2]), auf der anderen Seite aber doch den Kampf des «Geistes» gegen das «Fleisch» für nothwendig allen denen erklärt, die Christi wahrhaft theilhaft sein wollen[3]). Nach letzterer Fassung nämlich sind die Worte «Geist» und «Fleisch» genau betrachtet nur zwei *ethische* Begriffe, die mit den zur Natur des Menschen gehörigen Bestandtheilen Leib, Seele, Geist, kaum etwas zu thun haben. Dennoch sollte die Wahl jener Ausdrücke ohne Zweifel andeuten, dass in dem sündigen Menschen das Leibliche auf an sich unordentliche Weise, dagegen in dem durch Christus gerechtfertigten das Geistige auf an sich ordentliche Weise *vorwalte*. Ferner ist in dem «Fleische» mit seinem Gesetze, seinen Begierden, Leidenschaften u. s. w. *substanziell* zwar Nichts enthalten, was Gott nicht geschaffen hätte — denn es hat ja Gott in und durch seinen Erstgeborenen, sein Bild Christus, alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen[4]) —; allein *formell* betrachtet d. h. als Verderbung eines von Gott gut Geschaffenen, ist das Fleisch ein Produkt nur der Sünde und des sündigenden endlichen Geistes. Denn Gott ist gut und von ihm kommt nichts Böses. Auch würde er, wenn das Fleisch sein Werk wäre, mit diesem seinem Werk aber der von ihm ausgehende Geist im Widerstreite stände, offenbar mit sich selbst in Widerstreit gerathen. Daher kann das Fleisch nicht sein Produkt, sondern nur das Erzeugniss eines endlichen Willens sein, der sich zum Schlechten bestimmt hat.

3) Etwas Aehnliches gilt auch von der «Welt» (κόσμος) als der Gesammtheit aller fleischlich gesinnten Menschen sammt dem unmittelbar dazu gehörigen Naturuniversum. Gott hat wohl Alles erschaffen[5]) und so wird auch die «Schöpfung der Welt» (κτίσις τοῦ κοσμοῦ) im Sinne des wesenhaft in der Welt Seienden und der ihm angemessenen, natürlichen und nothwendigen Form auf Gott zurückgeführt[6]). Ja das von Gott Hervorgebrachte waltet in dem ganzen, und namentlich in dem natürlichen (d. h. nichtgeistigen und nichtmenschlichen) Universum auch jetzt — nach dem Eintritt der Sünde —

1) Thess. 5, 23. cf. 1 Cor. 15, 45. 2) Col. 2, 20—23. 3) Gal. 5, 16 fl. Röm. 7, 15. 23. 4) Col. 1, 16. 5) Col. 1, 16. 6) 1 Tim. 4, 3. 1 Cor. 8, 6. Röm. 1, 25. 11, 36. Eph. 3, 9.

noch so vor, dass der Mensch in dem Sichtbaren dieser Welt Ihn den Unsichtbaren nach seiner ewigen Kraft und Gottheit durch Vernunft (νοούμενα) noch recht wohl zu erkennen vermag und dass darum auch die Heiden keine Entschuldigung haben, wenn sie Gott nicht erkennen [1]). Nichts desto weniger ist der Geist dieser Welt sammt ihrer Weisheit nicht von Gott [2]); denn es ist Sünde in der Welt [3]). Die ganze Welt ist dem Gerichte Gottes unterworfen [4]) und wird einst von ihm und den Heiligen gerichtet werden [5]). Die Gestalt dieser Welt vergeht [6]). Wer das, was dieser Welt ist, bedenkt, wird dadurch gestört, das was Gottes ist zu bedenken [7]). Daher ist dann dem Apostel die Welt um Christi willen gekreuzigt und umgekehrt ist er der Welt gekreuzigt [8]). Nach den Grundlehren der Welt (στοιχεῖα τοῦ κοσμοῦ) zu philosophiren ist falsch [9]). Die bösen Geister sind die Herren dieser Welt [10]). Mit einem Wort also: Es besteht zwischen dem Göttlichen und dem Weltlichen ein Widerspruch. Schliesst dieser auch nicht aus, dass die Welt ihren Ursprung von Gott habe und einst mit Gott wieder versöhnt werden kann [11]): so ist er doch gross genug, um ausser der Wirkung Gottes in der Welt auch noch eine ihr widerstrebende Wirkung der Sünde wahrzunehmen, die sich noch über den unmittelbaren Bereich des Menschlichen als solchen hinaus erstreckt. Denn wir sehen jetzt die ganze Schöpfung der Eitelkeit und Vergänglichkeit unterworfen, nicht weil sie selbst (der aller freie Wille fehlt) dieses gewollt hat, sondern weil sie mit dem Menschen als ihrem Haupte aufs Engste verbunden ist. Darum nun hat Gott ihr jene Vergänglichkeit auferlegt (als Strafe für den Menschen), jedoch nebst (der) Hoffnung (, dass sie einst wieder davon werde befreit werden). So herrscht also jetzt der *Tod* in ihr, und sie seufzt mit uns und fühlt Schmerzen mit uns bis heute und sehnt sich nach der Offenbarung der Söhne Gottes. Denn alsdann wird auch sie von der Knechtschaft des Verderbens erlöst werden zur Freiheit der Herrlichkeit, welche den Kindern Gottes zu Theil werden soll [12]). Demnach ist die Sünde ein Fluch, der auf ganzen Welt lastet. Denn da die Sünde an und für sich die freie Abkehr des Geschöpfes von Gott ist: so fordert sie den Zorn Gottes gegen sich heraus [13]). Dieser Zorn Gottes ist seine Gerechtigkeit, welche

---

1) Röm. 1, 20. 2) 1 Cor. 1, 20. 2. 12. 3) Röm. 5, 13. 4) Röm. 3, 19. 5) Röm. 3, 6. 1 Cor. 6, 2. 6) 1 Cor. 7, 31. 7) 1 Cor. 7, 33 fl. 8) Gal. 6, 14. 9) Col. 2, 8. 20. (vgl. §. 40, 3.) Gal. 4, 3. 10) Eph. 6, 12. 11) Röm. 11, 15. 2 Cor. 5, 19. 12) Röm. 8, 19—20. 13) Röm. 1, 18.

schlechthin die Bestrafung der Sünde verlangt, wenn keine Bekehrung eintritt. So ist aus der Sünde das Uebel und dessen Spitze der Tod entstanden.

4) Dringt nun so die Sünde allerdings bis an's Wesen des Erschaffenen vor und greift sie selbst auch dieses noch an: so hat sie doch nicht alles Gute in der Welt zerstört und vernichtet. Denn selbst die Heiden, die am tiefsten der Sünde verfallen sind, können Gott noch am Sichtbaren in der Welt durch Vernunft erkennen. Auch ist ihrem Herzen ein Gesetz eingeschrieben, welches ihnen den Willen Gottes kund thut. In der That haben Einige von ihnen dieses Gesetz, so viel an ihnen lag, erfüllt [1]), gleichwie es unter ihnen auch Solche gegeben hat, die dem wahren, wenngleich unbekannten Gott, da er sich ihnen durch die Naturerscheinungen bezeugte und da er ja nicht weit von einem Jeden von uns ist, einen Altar errichtet haben [2]). In noch höherem Maasse aber hat Gott sich den Juden offenbart, und wirklich haben sie, ungeachtet der auch auf ihnen haftenden Sünde, dem Zeugniss Gottes geglaubt [3]). So ist nun zwar der Mensch von Natur (d. h. in dem Zustande, wie er dermalen geboren wird) ein Kind des Zornes [4]), aber doch nicht ganz verdorben. Denn er ist immer noch ein Mensch, er ist noch frei, er kann noch im Einzelnen Gutes thun und thut dies auch wirklich. Daraus folgt, dass er noch erlösungsfähig ist und dass der Tod, der als die unmittelbare und nothwendige Folge seiner Schuld und Sünde ihn innerlich gefangen hält [5]), noch kein vollständiger Tod, sondern eigentlich erst Todesschwäche ist [6]). Diese Todesschwäche ist bei Einigen stärker, bei Anderen weniger stark [7]), überhaupt also ist sie noch einer Steigerung fähig [8]). Dadurch unterscheidet sie sich von jener Fülle des Todes, die bei denen eintritt, welche in ihrer Sünde sterben und damit dem furchtbaren Gerichte Gottes anheimfallen [9]).

5) Dennoch kann der Mensch von Sünde und Tod nicht durch irgend etwas Anderes, ausser durch die Gnade Christi erlöst werden. Zwar vertrauen die Hellenen auf ihre Weisheit und die Juden auf ihr Gesetz, und darum ist jenen das Kreuz Christi eine Thorheit, diesen ein Aergerniss [10]). — Aber was erstlich das Vertrauen *der Hellenen auf Weisheit* betrifft, so ist die Weisheit der Welt Thorheit vor Gott [11]). Denn hat dieselbe auch mancherlei überre-

1) Röm. 2, 14 ff. 2) Apg. 17, 22 ff. 3) Röm. c. 2. 3, 2. 4) Eph. 2, 3. 1 Cor. 2, 14. 15 56. Röm. 5, 21. 5) Eph. 2. 1. Col. 2, 13. 6) Röm. 5, 6. 7) Eph. 2, 17. 8) 2 Cor. 2, 16. 9) 1 Tim. 3, 6. 5, 24. Röm. 2, 2 ff. 10) 1 Cor. 1, 22. 23. 11) 1 Cor. 3, 19.

dende und hochtrabende Worte, so fehlt ihr doch der Kern der Wahrheit, der Glaube an Christus; darum hat sie keinen Beweis des Geistes und der Kraft in sich, vielmehr ist Alles, was sie sagt, täuschend, trügerisch und eitel [1]). Die Erkenntniss (γνῶσις), die sie zu haben vermeint, blähet nur den Menschen auf [2]). Ihr Halt ist allein das nichtige und eitele Wesen der Welt; darum ist auch sie selbst nichtig, unwahr und leerer Trug [3]). An ihr hat der natürliche (psychische) Mensch sein Gefallen; aber das Geistige Gottes fasst ein Solcher nicht, weil es ihm von vorn herein Thorheit scheint; und er vermag es nicht einmal zu fassen, weil es nur geistig beurtheilt werden kann [4]). So ist also diese angebliche Weisheit himmelweit von der wahren Weisheit entfernt. Denn dies ist nur die *Gottesweisheit* (θεοῦ σοφία), die nichts Anderes kennt, wie Christus den Gekreuzigten, und die zwar von den Weisen dieser Welt für Thorheit gehalten wird, die aber in der That allein Weisheit ist und zwar eine hohe, geheimnissvolle, lange verborgen gebliebene und jetzt erst offenbar gewordene Weisheit. Denn Gott hat sie schon vor Beginn der Welt zu unserer Herrlichkeit bestimmt gehabt, und er hat sie jetzt den Menschen in Christus offenbart. So schwach und verächtlich sie immerhin den Menschen erscheinen mag, dennoch ist sie stark durch Gottes Kraft. Darum gehört sie auch nur für Vollkommene, und nur der geistige Mensch vermag sie zu fassen [5]). Der Geist, der in ihr sich den Menschen mittheilt, erforscht Alles, selbst die Tiefen der Gottheit, und nur er erkennt diese, gleichwie ja auch nur der Geist im Menschen weiss, was des Menschen ist [6]). — Erwägt man diese Aussprüche des Apostels, so sieht man, dass es nichts weniger, als Verachtung der Weisheit oder, was dasselbe ist, Verwerfung der Philosophie als solcher war, was ihn zu seinen scheinbar harten Aeusserungen gegen alle menschliche Weisheit und Philosophie veranlasste [7]). Im Gegentheil, es war nur die entschiedenste, ja mit Recht ganz ausschliessliche Anempfehlung der *christlichen* Weisheit und Liebe zur Weisheit oder Philosophie, die er damit aussprach. Auch meinte er offenbar unter der «Weisheit der Hellenen» weit weniger die im engern Sinn sogenannte *hellenische* Philosophie, d. h. die epikureische, stoische und skeptische Lehre oder noch weiter zurück

---

1) 1 Cor. 2, 1—4. 2) 1 Cor. 8, 1. 3) Col. 2, 8. 4) 1 Cor. 2, 14. 5) 1 Cor. 2, 1—16. Eph. 1, 17 ff. 3, 5 ff. Col. 1, 26. 6) 1 Cor. 2, 10 ff. 7) 1 Cor. 2, 1 ff. Col. 2, 8.

die vorsokratische, die platonische und die aristotelische Philosophie, als vielmehr nur jenes synkretistische System des *Gnosticismus*, das erst vor Kurzem in *Alexandrien* aufgekommen war und sich eben damals nach Kleinasien und Griechenland verbreitete. Denn über die zuvor genannten Lehren sich auszusprechen, lag der Veranlassung der Briefe an die Korinthier und die Kolasser viel zu fern; dagegen war es gerade die *dualistische* Gottes- und Weltansicht des ältesten Gnosticismus, womit hier der Kampf um so mehr zu führen war, als sie dem apostolischen Christenthum geradezu feindlich innerhalb der christlichen Gemeinden selbst entgegentrat und sie ihrem ganzen Wesen nach die wahrhafte *Gottmenschheit* Jesu, insbesondere aber seinen *Kreuzestod*, zu leugnen nicht umhin konnte. Brachte es aber die Gesammtentwickelung des hellenischen Geistes mit sich, dass ihm diese *synkretistisch-gnostische Weisheit* schon damals in einem vorzüglichen Maase zusagte, wofür sich ein weiterer Beweis auch aus dem bald nachher erfolgenden Aufkommen des ganz ähnlichen *Neuplatonismus* entnehmen lässt: so hiess es in der That das Ziel gerade im Mittelpunkt treffen, wenn der Apostel zeigte, wie wenig Vertrauen diese Weisheit verdiene. — Allein ebensowenig, fährt er fort, kann das die Menschheit von der Macht der Sünde und des Todes erlösen, worauf die *Juden*, d. h. die grosse Mehrzahl unter ihnen, nämlich die Pharisäer nebst den ihnen beistimmenden Judaisten, vor Allem ihr Vertrauen setzen. Dies ist die Abstammung von Abraham und die Beschneidung, sodann das *mosaische Gesetz* mit seinen Geboten, Reinigungen, Opfern und wie immer vorgeschriebenen Gesetzeswerken, endlich die im Judenthum unleugbar vorhandene höhere Gotteserkenntniss. Denn die Gotteserkenntniss ist nichts, wenn man nicht auch Gottes Gebote hält. Die Abstammung aber von Abraham als blos leibliche Abstammung ist auch nichts, indem alle hieran sich knüpfenden Verheissungen nicht auf die leibliche, sondern nur auf die geistige Abstammung von ihm zu beziehen sind. Ebenso hat nicht die leibliche, sondern nur die geistige Beschneidung wirklichen Werth. Das Gesetz endlich wird erstens von den Juden gar nicht in Wahrheit befolgt, indem ja Alle sündigen. Sodann bewirkt es an und für sich keineswegs Erlösung, sondern nur Erkenntniss der Sünde, und macht also diese, wenn sie dann doch begangen wird, nur um so viel schlimmer. Werden aber auch die Gesetzeswerke vollbracht, so wohnt ihnen doch als solchen keine erlösende Kraft inne. Denn von Abraham selbst sagt ja die Schrift, dass er nicht durch die

Werke des Gesetzes, sondern allein durch seinen Glauben schon vor aller Beschneidung u. s. w. gerechtfertigt worden ist [1]). Ferner ist das Gesetz nur die Vorstufe, der Anfang, der Pädagog zu Christus. Es liegt daher in ihm selbst, dass es über sich hinausweist [2]). Wer bei diesem Anfange stehen bleibt, der bleibt beim Buchstaben stehen; der Buchstabe aber tödtet und nur der Geist macht lebendig. Der Geist des Gesetzes ist allein Christus und das von ihm zu vollbringende Erlösungswerk. Das sehen freilich die Juden nicht ein; aber nur, weil sie blind sind und eine Decke über ihren Augen liegt [3]). Denn nur Christus hat die Befreiung bewirkt. Jeder dagegen, der noch unter dem Gesetze steht, ist sowohl ein Knecht des Gesetzes, wie ein noch an die Sünde Gebundener. Darum ist die Magd Hagar ein Bild des Gesetzes; Sara aber, die Freie, deren Same die Verheissung hat, ist ein Vorbild des Evangeliums [4]). Nichts desto weniger ist das Gesetz an sich gut, von Gott kommend und geistig, und nur der Mensch, der es nicht erfüllt, ist böse und fleischlich [5]). Ist also dem Menschen zwar die Befreiung vom Gesetze so nothwendig, wie die Befreiung von der Sünde, ja das Eine ohne das Andere gar nicht zu denken: so ist doch die Befreiung vom Gesetze an sich keineswegs in derselben Weise zu fassen, wie die Befreiung von der Sünde. Denn während wir durch letztere der Sünde los werden, so dass wir jetzt ohne Sünde sind: werden wir durch erstere nicht etwa auch des Gesetzes los, als ob wir dann gleichfalls ohne Gesetz wären [6]). Im Gegentheil, wenn wir vor der Befreiung vom Gesetz immer nur *unter* (d. h. ausser) dem Gesetze lebten d. h. den Druck des Gesetzes fühlten, weil wir es nicht erfüllten: so kann die Befreiung davon nur den Sinn haben, dass wir jetzt vom *Druck* des Gesetzes frei werden, indem der Geist des Gesetzes in uns lebendig wird und ebenso auch wir dann *im* Geiste des Gesetzes leben [7]). So ist also der Vorgang in der Befreiung von der Sünde und der Befreiung vom Gesetze gewissermaassen ein umgekehrter, indem durch die erstere die Sünde aus uns *heraus*, durch die andere das Gesetz in uns *hinein* geschafft wird. Beides aber kann durch das blosse Gesetz so wenig als durch irgend eine menschliche Anstrengung bewirkt werden, sondern allein durch die uns in Christus unver-

---

1) Röm. 2—4. Gal. 3. 2) Gal. 3, 24. 3) 2 Cor. 3, 4—18. 4) Röm. 6, 15 — 7, 6. Gal. 4, 21 ff. 5) Röm. 7, 7. 12. 6) Vgl. 1 Cor. 9, 20. 7) Röm. 6, 15 ff. Gal. 5, 16 ff.

dient zu Theil gewordene Gnade Gottes. Denn, wie der deutsche Dichter sagt [1]):

> Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blösse
> Steht vor des Gesetzes Grösse,
> Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
> Eure Tugend! — —
> Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
> In die Freiheit der Gedanken,
> Und die Furchterscheinung ist entflohn,
> Und der ewge Abgrund wird sich füllen:
> Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
> Des Gesetzes strenge Fessel bindet
> Nur den Sklavensinn, der es verschmäht!

Und in gleicher Weise ein persischer Sufi [2]):

> Die Mandel wird zuletzt gewiss verderbt geschaut,
> Wenn du, ist sie nicht reif, abziehn ihr willst die Haut.
> Ist sie gereift, so ist sie gut auch ohne Häute,
> Wenn du den Kern nur nimmst und thust die Haut beiseite.
> Gesetz ist Mandelschaal' und Wahrheit ist der Kern,
> Und zwischen beiden liegt der wahre Weg zum Herrn.

§. 52.

2) Der Erlöser und die Erlösungsthat.

1) *Die Person Christi.* Ist nach dem Gesagten das Erlösungsbedürfniss eine Thatsache des menschlichen Bewusstseins, die sich bei Allen ohne Unterschied kundgibt und schlechthin unabweisbar ist: so ist nicht minder die von Christus in seinem Kreuzestod vollzogene Erlösung der Menschheit eine Thatsache, welche gleichmässig sowohl die äussere Geschichte, als selbst auch das innere Bewusstsein derjenigen bezeugt, die durch ihren Glauben an Christus sich der Früchte dieser seiner That theilhaftig gemacht haben. — Um dieses zu erkennen, müssen wir zuerst wissen, wer Derjenige war, der diese That vollbracht hat. Nun ist Christus Jesus das Bild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) und der Erstgeborene aller Creatur (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), in welchem (ἐν αὐτῷ d. h. auch, da ἐν = בְּ ist, *durch* welchen) Alles erschaffen ist [3]), in welchem ferner die ganze Fülle der Gottheit (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς

1) *Schillers* Gedichte, das Ideal und das Leben. 2) *Mahmud von Schebister,* Rosenflor des Geheimnisses, pers. und deutsch herausgegeben von Hammer-Purgstall. Pesth u. Lpz. 1838. 3) Col. 1, 15 ff. cf. 2 Cor. 4, 4.

θεότητος — d. h. Alles, was die Gnostiker als Aeonen oder Ausflüsse Gottes bezeichneten, und, da dieselben doch sämmtlich *unter* dem höchsten Gotte stehen sollten, noch unendlich mehr als dieses) leibhaftig wohnt [1]), und der daher auch, als er in der Gestalt Gottes war (ἐν μορφῇ θεοῦ) — d. h. schon bevor er die Gestalt eines Knechtes (μορφὴ δούλου) angenommen hatte — es nicht für einen Raub hielt, Gott (dem Wesen, nicht der Person nach) *gleich zu sein* (εἶναι ἴσα — nicht ἴσος — θεῷ) [2]). Er hat sich hierauf jedoch seiner selbst d. h. seiner ursprünglichen Herrlichkeit entleert (ἐκένωσε), indem er die Gestalt eines Knechtes annahm d. h. Mensch ward. Er wurde aber nicht blos einfach Mensch (wie Adam vor dem Falle), sondern er wurde ein leidens- und todesfähiger d. h. den Folgen der Sünde und so auch (als Angehöriger des Volkes Israel) dem mosaischen Gesetze unterworfener Mensch d. h. Knecht (δοῦλος). Und zwar hat er nur die «Gestalt» (μορφή) oder die «Aehnlichkeit» (ὁμοίωμα) und die «äussere Erscheinung» (σχῆμα) eines solchen angenommen, weil er, wenn auch in äusserlich-realster Weise Mensch, doch in Bezug auf seine, ihm fortwährend bleibende, höhere Natur und die daher auch seiner Menschheit zukommende innerlichste Bestimmung nicht, wie wir, ein «Knecht,» sondern vielmehr der «Sohn» Gottes war [3]). Die Menschwerdung aber war nur der Anfang seiner Erniedrigung. Der tiefste Grad dieser letzteren zeigte sich erst in seinem aus Gehorsam gegen Gott übernommenen Tode am Kreuze [4]) und seinem hierauf folgenden Herabsteigen bis in das Untere der Erde [5]). Zum Lohne hierfür (διὸ) erhob (ὑπερύψωσε) ihn dann Gott und gab (ἐχαρίσατο) ihm einen Namen über jeden Namen, damit sich fortan im Namen Jesu alle Kniee beugen der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen, und damit jede Zunge bekenne, dass er der «Herr» (κύριος) Jesus Christus ist, zur Verherrlichung Gottes des Vaters [6]). So hat nun zwar Christus Jesus als «Bild Gottes» bereits von Ewigkeit her die «Sohnschaft» Gottes auf *urbildliche* Weise zu seiner Eigenschaft gehabt, und es lag in der Natur dieser Eigenschaft, dass sie weder vermehrt noch vermindert werden konnte. Weil er nun aber nicht blos in der Gestalt Gottes blieb, sondern auch Mensch ward: so hat er auf *nachbildliche* Weise d. h. als Mensch die «Sohnschaft» Gottes gemäss seiner göttlichen Bestimmung (ὁρισ-

---

1) Col. 2, 9. cf. 1, 19. Eph. 1, 23. 3, 19. 2) Phil. 2, 6. 7. 3) Phil. 2, 7. 8. cf. Röm. 8, 16. 4) Phil. 2, 8. 1 Cor. 1, 18. 23. 5) Eph. 4, 9. 6) Phil. 2, 9—11.

θείς) erst im Laufe der Zeit erworben. Dieses geschah einmal *innerlich*, indem er sowohl vermöge seiner höhern Erzeugung und Geburt als Mensch, wobei er nichts desto weniger «dem Fleische nach» aus dem Samen Abrahams und Davids stammte [1]), als vermöge der Fülle der Gnade, die ihm zu Theil ward, und vermöge seines Gehorsams schon während seines Lebens auf Erden in einem so eigenthümlichen Verhältniss zu Gott stand, dass er, ob auch erniedrigt zur «Gestalt» eines *Knechtes* doch schon in Wahrheit der *Sohn* Gottes war. Sodann aber erwarb er diese Sohnschaft Gottes auch *äusserlich*, als er nach dem Ende seines irdischen Lebens in die ihm von Gott bestimmte Herrlichkeit (δόξα) einging. Denn als er «gemäss dem Geiste seiner Heiligung (*κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*)» von Gott die höchste «Macht» erhielt, so dass ihm nun die Herrschaft über das ganze erschaffene Universum, über das Sichtbare und Unsichtbare, über alle Kräfte der Naturwelt, wie über alle Gebiete der Engelwelt übertragen ward: so ward er eben damit in die «Sohnschaft Gottes» d. h. die höchste *Königswürde* eingesetzt [2]). So hat denn nun der Ausdruck: «Sohn Gottes» in dem Munde von Paulus eine *dreifache* Bedeutung: einmal bezieht er sich auf die ewige Geburt Christi aus Gott; sodann auf seine Geburt und sein Leben als Mensch; endlich auf seine Erhöhung nach der Auferstehung. In der ersten Beziehung geht jener Name allein auf die (göttliche) Natur, in der zweiten sowohl auf die (göttliche *und* menschliche) Natur, als auf Gnade und Verdienst, in der dritten allein auf Gnade und Verdienst d. h. auf die Würde, welche Christus eigenthümlich war oder wurde. Das Gewöhnliche jedoch ist bei Paulus nur dieses Letzte [3]), wogegen die zwei anderen Beziehungen von ihm in der Regel mehr nur *vorausgesetzt*, als ausdrücklich hervorgehoben werden. Vergleicht man damit die Art, wie der Ausdruck «Sohn Gottes», oder was damit gleichbedeutend ist, von den Petrinern und von Johannes gebraucht wird, und beachtet man da-

---

1) Gal. 3, 16. Röm. 1, 3. 9, 5. 2 Tim. 2, 8. cf. Heb. 5, 14. 2) Röm. 1, 4. Eph. 1, 20—22. 1 Cor. 15. 23—28. cf. Hebr. 2. 8. 3) Besonders bestimmend war für ihn dabei die Stelle Ps. 8, 5—7: «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, oder des Menschen Sohn, dass du ihn heimsuchst? Du hast ihn auf ein Kurzes unter die Engel erniedrigt; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt, und ihn gesetzt über die Werke deiner Hände.» Vgl. 1 Cor. 15, 26. 27. Eph. 1, 22. cf. Hebr. 2. 6 fl. Vielleicht noch mehr aber dachte er an die von ihm zwar nirgend ausdrücklich citirte, jedoch mit der ersteren sehr nahe verwandte Stelle Ps. 2, 7: «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt» — gesprochen von dem Könige an dem Tage, wo sein Thronerbe als solcher feierlich eingesetzt wird cf. Hebr. 1, 5.

bei zugleich das chronologische Moment ihres schriftstellerischen Auftretens: so zeigt sich die ebenso lehrreiche, als schon an sich merkwürdige Erscheinung, dass jener Begriff gleichsam immer mehr nach *rückwärts* hin entwickelt worden ist. Denn während er bei Paulus, dem Aeltesten von ihnen, wie gesagt, zunächst und hauptsächlich auf die Erhöhung Christi nach der Auferstehung geht: geht er bei den auf ihn folgenden Petrinern, namentlich bei Matthäus und dem hierin mit ihm übereinstimmenden Lucas, vornehmlich auf seine übernatürliche menschliche Geburt[1]) sammt der Gnadenfülle und Gottgefälligkeit, die Christus eigen war[2]); bei Johannes aber, dem Letzten der neutestamentlichen Schriftsteller, geht er zu allererst und vorzugsweise auf seine göttliche und ewige Geburt[3]). Dennoch ist dieses so weit entfernt, ein Unterschied im Wesentlichen der Lehre zu sein, dass man darin nur die Hervorhebung ihrer verschiedenen Momente erblicken kann. Denn die angeführten Stellen aus dem Kolasser-, Ephesier- und Philipperbriefe nebst der kritisch vielleicht mit Unrecht verdächtigten Stelle im ersten Briefe an Timotheus: «*Gott* (θεὸς, andere Lesart ὅς) hat sich im Fleische offenbart[4])» — beweisen so deutlich, wie nur möglich, dass bereits Paulus den Kernpunkt der johanneischen Lehre vollständig erfasst hatte. Noch mehr aber nähert sich dieser johanneischen Lehre auch im Ausdruck der Hebräerbrief. Denn einmal wird hier die erwähnte paulinische Bezeichnung «Bild Gottes» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) noch weiter erläutert durch die Ausdrücke: «Abglanz seiner Herrlichkeit» und «Gepräge seines Wesens» (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ sc. θεοῦ)[5]) — eine Erläuterung, welche genau der johanneischen Logoslehre entspricht. Sodann hatte Paulus mehrfach den Ausdruck «Erstgeborner» (πρωτότοκος) gebraucht, theils in Bezug auf das erste Hervorgehen Christi aus Gott[6]), theils zur nähern Bestimmung seiner vorhin erwähnten Lehre vom «Sohne Gottes,» indem er sagt: «Christus sei der Erstgeborne aus den Todten, damit er sich *in Allem* als der Erste (πρωτεύων) erweise (γένηται)[7]).» Für diesen Ausdruck nun gebraucht der Hebräerbrief schon die johanneische Bezeichnung «Eingeborner» (μονογένης), freilich zunächst nur bildlich von Isaak, aber doch unverkennbar mit nächster Beziehung dieses Bildes auf Christus[8]). Desgleichen gehört hierher

---

1) Mt. 1, 18. Luc. 1, 35. 2) Mt. 3, 17. 4, 3 fl. 17, 5 etc. Luc. 2, 52. 3, 22 4, 1. 9, 35. cf. 2 Petr. 1, 17. 3) Joh. 1, 1 fl. 14. 34. 5, 17 fl. etc. 4) 1 Tim. 3, 16. Vgl. auch Röm. 9, 5. 5) Hebr. 1, 3. 6) Col. 1, 15. 7) Col. 1, 18. cf. 1 Cor. 15, 20. Apg. 26, 23. 8) Hebr. 11, 17.

die an dem Bilde Melchisedeks bemerklich gemachte Ewigkeit des Sohnes Gottes, oder dass er weder einen Anfang seiner Tage noch ein Ende seines Lebens habe [1]), und mehreres Andere, worin ohne Zweifel die vollkommenste Uebereinstimmung der paulinischen Lehre mit der johanneischen ausgedrückt ist. Doch ist das Vorwaltende auch im Hebräerbrief noch durchaus die Ansicht, dass Christus hauptsächlich insoweit der Sohn Gottes heisst, als er zu dieser seiner Würde und damit zur Herrschaft über das Weltall später von Gott erhoben ward [2]). Daher dient das Meiste, was er sagt, zu einer nähern Erläuterung der vorhin erwähnten paulinischen Lehre hierüber. — Auffallend ist jedoch, was Paulus hinzufügt: Die Herrschaft (βασίλεια) Christi werde (nur) dauern, bis er alle seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt habe. Wenn ihm aber Alles unterworfen (d. h. das letzte Weltgericht gehalten und mit ihm) der letzte Feind, der Tod, vernichtet sei: dann werde auch der Sohn selbst Demjenigen unterworfen werden, der ihm Alles unterworfen habe (d. h. dem Vater), damit Gott Alles in Allem sei [3]). Da es keines Beweises bedarf, dass es allen Ansichten des Apostels widerstreiten hiesse, wenn man in diesen Worten die Ankündigung eines einstigen Aufhörens der Menschheit Jesu oder einer bevorstehenden Verminderung seiner jetzigen Herrlichkeit finden wollte: so kann die Aenderung, die denselben gemäss dennoch am Schlusse der Zeiten bezüglich seiner «Herrschaft» erfolgen wird, nur bedingt sein durch eine Aenderung, die hiermit in dem bis dahin von ihm beherrschten Universum vor sich gehen wird. Eine Herrschaft nämlich im engern Sinn ist nur so lange statthaft, als noch ein Feind oder Gegner derselben da ist. Hört aber mit der völligen Besiegung aller feindlichen Macht jede Spannung im Reiche Gottes auf: dann hört hiermit sofort auch alle Herrschaft in ihm auf und an deren Stelle tritt von jetzt an ganz allein die *Liebe*, welche ewig bleibet [4]).

2) *Die That Christi.* Ist dies nun die Persönlichkeit des Erlösers, ist derselbe im vollesten und ganz ausschliesslichen Sinne der *Gottmensch*: so folgt, dass auch die von ihm vollbrachte Erlösungsthat, insbesondere sein Tod am Kreuze, eine *gottmenschliche That* und darum ganz einzig in ihrer Art sowie folgenreich für die gesammte Menschheit und das ganze geschaffene Universum gewesen ist. Das innerlichst darin Bestimmende aber war der vollkommene Ge-

---

1) Hebr. 7, 3. 2) Vgl. Hebr. 1, 2 ff. 3) 1 Cor. 15, 25. 26. 28. 4) 1 Cor. 13, 8—13.

horsam des Geschöpfes, ja des in Knechtesgestalt sich aufopfernden Sohnes Gottes. Daher konnte diese That nicht verfehlen, den durch den Ungehorsam und die Sünde der Welt gegen diese erregten Zorn Gottes wiederum zu besänftigen und in Verzeihung, Gnade, Huld und Liebe umzuwandeln. War der Sohn Gottes, eben weil er Mensch war und zwar der vollkommene Mensch, wenn auch zur Zeit noch in der Schwachheit des Fleisches wandelnd, die höchste Spitze und Einheit der gesammten aus Geist-, Natur- und Menschenwesen bestehenden Schöpfung: so hatte in seiner That, welche der unendlichen Gerechtigkeit Gottes auf gleich unendliche Weise genügte, zugleich die mit ihm naturgemäss zu einer Einheit verbundene Schöpfung auch ihrerseits jener göttlichen Gerechtigkeit mitgenügt. Hatte diese Gerechtigkeit wegen der Sünde des Einen und aller ihm Folgenden bis dahin der Welt zu zürnen nicht umhin gekonnt: so konnte sie jetzt nicht umhin, wegen des Gehorsams des Einen auch allen denen, die mit ihm Eins waren, ihre Gnade wiederum zuzuwenden. Und so war denn diese Eine vollkommene That des Einen Christus das *einzige* Rechtfertigungsmittel (ἓν δικαίωμα), welches *allen* Menschen zur Gerechtmachung des Lebens (δικαίωσις ζωῆς) verhelfen, ja einst auch der *gesammten Schöpfung* zur Befreiung von der Knechtschaft des Verderbens und zur Erhebung in die Herrlichkeit der Kinder Gottes gereichen sollte [1]). «Gott hat Ihn, der keine Sünde kannte, unsertwegen zur Sünde gemacht, damit wir in Ihm zur Gerechtigkeit Gottes werden [2]).» «Christus hat uns aus dem Fluche des Gesetzes herausgeführt, indem er unsertwegen zum Fluche ward [3]).» «Die Gerechtigkeit Gottes kommt durch den Glauben an Jesus Christus in Alle und zu Allen, welche glauben. Hierin ist kein Unterschied. Denn Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes; sie werden aber umsonst (δωρεάν) durch seine (Gottes) Gnade gerechtfertigt vermittelst der Erlösung (ἀπολύτρωσις) in (durch) Christus Jesus, welchen Gott dargestellt hat als Sühnopfer (ἱλαστήριον), vermittelst des Glaubens, durch sein Blut, zum Erweise seiner Gerechtigkeit wegen des Hingehenlassens (πάρεσις) der vorhergeschehenen Sünden unter der Nachsicht Gottes, zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dass er gerecht sei und diejenigen, welche an Jesum glauben, rechtfertige [4]).» Zeigt sich also darin, dass die Sünde des Menschen zu ihrer Folge und Strafe den

1) Röm. 5, 18. 8, 21. 2) 2 Cor. 5, 21. 3) Gal. 3. 13. 4) Röm. 3, 22—26.

Tod hatte [1]), der tiefe Zusammenhang, der alles Ethische und Physische mit einander verknüpft: so zeigt sich dieser Zusammenhang nicht minder auch darin, dass der Tod Christi nicht nur für ihn selbst Auferstehung, Leben und Erhöhung zur Folge gehabt hat [2]), sondern auch bei den an ihn Glaubenden vor allem Anderen eine sittliche Wiederherstellung bewirkt. «Denn Alle, die wir getauft wurden auf Christus Jesus, sind getauft auf seinen Tod. Wir wurden daher mitbegraben mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus auferweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln möchten [3]).» Ja, gleichwie Christus der Sohn Gottes (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*) ist, so sind auch wir zur Annahme an Sohnesstatt (*υἱοθεσία*) berufen, indem wir durch den Geist Gottes und Jesu Christi aus Knechten Söhne Gottes werden sollen [4]). Gleichwie Christus zum Sohne Gottes bestimmt ist (*ὁρισθείς*) [5]), so sind auch wir zur Annahme an Sohnesstatt bestimmt (*ὁρισθέντες*) [6]). Ist er der Erstgeborene (*πρωτότοκος*) aller Creatur und der Erstgeborene aus den Todten [7]): so folgt schon aus diesem Ausdruck, dass es auch Spätergeborene gibt und dies können keine Anderen, als die durch den lebendigen Glauben an ihn mit Gott Versöhnten sein. Darum ist dann derselbe Gott, welcher der Vater Jesu Christi ist, auch unser Vater (*θεός πατὴρ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*) [8]) — nur mit dem Unterschiede, das Christus der Sohn Gottes schlechthin d. h. von *Natur* oder durch natürliche Zeugung ist (denn im Begriff des «Sohnes» liegt, dass er «erzeugt» wird), wir dagegen ursprünglich nur Geschöpfe Gottes und nach dem Sündenfall unseres Stammvaters sogar von Natur Kinder des Zornes, daher auch nicht von Natur (*φύσει*), sondern nur durch Setzung (*θέσει*) oder durch Annahme an Kindesstatt (*υἱοθεσία*) d. h. aus *Gnaden* Söhne Gottes sind [9]).

3) *Der göttliche Rathschluss.* Die volle Bedeutung jedoch der Erlösungsthat Christi kann nicht erfasst werden, wenn sie nicht im Zusammenhange mit dem göttlichen Rathschlusse überhaupt aufgefasst wird. Dieser Rathschluss nämlich bestand schon von Ewigkeit her und umfasste, wie das ganze Schöpfungswerk, so und vornehmlich auch das ganze Erlösungswerk. Denn gleichwie die Welt von Gott in dem Sohne (*ἐν αὐτῷ*) und durch ihn (*δι' αὐτοῦ*) er-

---

1) Röm. 5, 12. ff. 2) Eph. 4, 8—10. 3) Röm. 6, 3 ff. 4) Röm. 8, 15. 23. Gal. 4, 5. 5) Röm. 1, 4. 6) Eph. 1, 5. 7) Col. 1, 15. 18. 8) 1 Cor. 1, 3. 9) Eph. 2. 3.

schaffen war: so war sie auch für ihn (εἰς αὐτόν) erschaffen [1]) — d. h. sie war von Anfang an dazu bestimmt, in ihn einzugehen und durch ihn mit Gott verbunden zu werden, damit, indem sie selber zur ungetrübten Offenbarung der Herrlichkeit Gottes diente [2]), Gott Alles in Allem sei [3]). Es trat die Sünde ein. Ein Theil der Geisterwelt und die gesammte Menschenwelt wandte sich ihr zu und selbst auch die Natur oder äussere Schöpfung (κτίσις) verfiel einem weithin reichenden Verderben (φθορά, ματαιότης). An eine Erlösung der gefallenen Geisterwelt aber war nicht zu denken. Denn, wie wir hier wohl ergänzen müssen, nicht nur hatte sich dieselbe der Sünde mit vollster Freiheit, im geraden Widerspruch gegen Gott, und von selbst d. h. unverführt von Andern ergeben; sondern sie war auch eben als Geisterwelt zu sehr von aller äusserlichen Natur entblösst, als dass sie ein organisches Ganze ausgemacht hätte, in welches eintretend Gott sich dann der einzelnen Engel in ähnlicher Weise, wie der Menschen, hätte annehmen (ἐπιλαμβάνεσθαι) können [4]). Dagegen hatte der Mensch verführt durch den Trug des Teufels gesündigt [5]); und da ferner die gesammte Menschheit von Einem Urmenschen Adam abstammt [6]), so bildet sie ein Geschlecht, das durch seinen Naturorganismus ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht. Eben daher konnte Christus in die Menschheit eintreten und als zweiter Adam in ähnlicher Weise der Eine geistige Stammvater des durch ihn zu erlösenden Geschlechtes werden, wie der erste Adam der leibliche Stammvater des durch ihn in Sünde und Tod verstrickten Geschlechtes gewesen war [7]). Da nun zwar die göttliche Vorherbestimmung (πρόθεσις) gemäss ihrer Liebe *alle* Menschen beseeligen wollte [8]), dennoch aber die Menschen vermöge ihrer Freiheit nicht zum Glauben d. h. zum freien Eingehen auf das Erlösungswerk Christi gezwungen werden können: so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, dass die Erlösung der Menschheit durch Christus sich in Wirklichkeit nur als eine *Auswahl* (ἐκλογή) darstellt [9]). Denn nicht alle Menschen ohne Unterschied, wie dies bei der Herrschaft der Sünde und des Todes der Fall ist, sondern vielmehr nur die, welche an Christus glauben, bilden das geistige Israel. Und zwar ist es keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise die eigene That der Erwählten, sondern vor Allem ist es die sie

1) Col. 1, 16. Röm. 11, 36. 2) Röm. 8, 21. 3) 1 Cor. 15, 28. 4) Vgl. Hebr. 2, 16. 5) 1 Tim. 2, 14. 2 Cor. 11, 3. 6) Apg. 17, 26 cf. Röm. 5, 12. 1 Tim. 2, 13. 7) 1 Cor. 15, 22 cf. Röm. 5, 12 sq. 8) Röm. 11, 32. 1 Tim. 2, 4. 9) Röm 8, 28—30. 9, 11. 11, 5. 7. 28. 1 Thess. 1, 4.

erwählende Gnade Gottes selbst, wodurch jene Auswahl bestimmt wird [1]). Andererseits sündigt zwar der Mensch rein aus eigener Freiheit und Gott ist keineswegs der Urheber der Sünde. Allein wenn der Mensch sündigt, so entzieht ihm Gott seine Gnade und die Folge ist, dass der Mensch verstockt wird. Diese Verstockung ist als Bestrafung für die begangene Sünde allerdings Gottes Werk, wenngleich die Schuld hiervon lediglich der Mensch trägt [2]). Indem Paulus diese Lehre entwickelt, beruft er sich dafür auf die alttestamentlichen Beispiele von Jacob und Esau, deren ersten Gott von Anfang an geliebt, den Andern aber gehasst d. h. weniger geliebt habe, sowie auf das von Pharao, dessen Herz Gott verstockt habe, um an ihm seine Macht zu zeigen. Noch stärker aber ist das hierauf von ihm gebrauchte Gleichniss von einem Töpfer, der Gefässe zur Ehre und Gefässe zur Unehre mache, ganz wie es ihm beliebe. Ebenso wolle Gott nach seiner absoluten Bestimmung an einigen Menschen seinen Zorn, an anderen sein Erbarmen zeigen; hierüber aber mit ihm rechten könne Niemand [3]). Diese Stelle ist vielleicht die schwierigste, die bei Paulus vorkommt. Indessen darf man, was namentlich das zuletzt erwähnte Gleichniss betrifft, von einem solchen nie erwarten, dass es den beabsichtigten Gedanken in jeder Beziehung genau wiederzugeben vermöge. Jedes Gleichniss hinkt. So ist ein Töpfergeschirr nicht frei, sondern eine Sache, ein Naturgegenstand, also sehr verschieden von einem Menschen, der eine freie Persönlichkeit ist. Ein Töpfer aber ist ein Mensch, der willkürlich handelt; dagegen ist Gott in seinem Handeln ebenso schlechthin erhaben über aller abstrakten, endlichen Willkür, wie über aller abstrakten Nothwendigkeit. Auch ist das Verhältniss des Absoluten zum Endlichen ein wesentlich anderes, wie das Verhältniss des einen Endlichen zum anderen Endlichen. Hiernach passt also freilich nicht Alles. Dennoch hat es mit dem, was Paulus sagen will, seine volleste Richtigkeit: Ueber der relativen Bestimmung des Menschen darf die absolute Bestimmung Gottes so wenig vergessen werden, dass diese vielmehr *vor allem Anderen* in Anschlag zu bringen ist — freilich so, dass auch über ihr nicht die freie Selbstbestimmung des Menschen übersehen oder für nichts gehalten werden darf! Diesen letzteren Punkt, die menschliche Freiheit, hat Paulus zwar hier nicht ausdrücklich hervorgehoben, aber doch sonst so oft berührt und so vollständig mit in Rechnung

1) Röm. 9, 11. 2) Röm. 9, 18 ff. 3) Röm. 9, 10—23.

gebracht, dass man über den eigentlichen Sinn seiner Worte durchaus nicht in Zweifel sein kann. — So gibt es denn nun ein Zwiefaches, wodurch dem Menschen das Erlösungswerk Christi zugeeignet wird: einmal die göttliche *Gnade*, die hier den Anfang macht und daher ganz unverdient (δωρεάν) dem Menschen zu Theil wird; und zweitens die menschliche Freiheit, welche zwar bestimmt durch jene Gnade, aber nichtsdestoweniger hierbei auch sich selbst bestimmend, im *Glauben* das Werk Christi ergreift und sich damit zugleich seiner vor Gott bestehenden Gerechtigkeit theilhaft macht. Dennoch ist mit diesem ersten, zunächst blos *innerlichen*, Gnaden- und Glaubensakte keineswegs schon Alles geschehen, wie wenn jetzt nichts weiter nothwendig wäre. Vielmehr erhalten sowohl jener Gnadenakt als dieser Glaubensakt durch die Entwickelung dessen, was *keimhaft* in ihnen liegt, sofort auch eine *äussere* Form oder Darstellung. Denn es handelt sich hier ja nicht um Geister, bei denen etwa ein blos Inneres genügen könnte, sondern um Menschen, die geistig und natürlich, innerlich und äusserlich zugleich sind. Darum hat auch jedes Gotteswerk, das für Menschen berechnet ist, und ebenso jedes Menschenwerk, das in der That ein solches ist, nothwendig diese zwei Seiten an sich. Desgleichen aber handelt es sich hier nicht blos um einzelne Menschen, sondern in gleichem Maasse handelt es sich um die menschliche Gesellschaft. Denn das Unterscheidende des Menschen vom blossen Natur- und Geistwesen ist ja dieses, dass er beides, ein persönliches Einzelwesen und ein Gattungswesen zugleich ist. Folglich genügt es auch nicht, dass das christliche Erlösungswerk sich blos in den Einzelnen vollziehe, sondern es soll nicht minder in der Gesellschaft d. h. als *Kirche* seine Darstellung finden. Wie überall aber, so bedingt auch hier ebensowohl das Allgemeine das Einzelne, wie das Einzelne das Allgemeine. Wenn also auch das Erlösungswerk Christi durch jenen ersten Gnaden- und Glaubensakt unmittelbar in der Seele Platz ergreift, so ist doch von da bis zu seiner vollen Ausführung in der Menschheit noch ein weiter Weg durchzumachen. Ihn zu betrachten, ist jetzt unsere Aufgabe.

§. 53.

3) Die Ausführung des Erlösungswerkes Christi in der Menschheit.

1) *Das Allgemeine.* Christus ist der Eckstein (ἀκρογωνιαῖος) und der Grund (θεμέλιον), auf dem die Apostel und Propheten,

selbst diesem Grunde angehörend, das lebendige Gebäude Gottes, die *Kirche*, erbauen zu einem heiligen Tempel im Herrn, worin alle Gläubige miterbaut werden zu einer Wohnung Gottes im Geiste [1]). Einen anderen Grund aber kann Niemand legen, ausser dem gelegten, welcher ist *Jesus Christus* [2]). Käme auch ein Engel vom Himmel und verkündigte den Menschen ein anderes Evangelium, als welches die Apostel ihnen verkündigt haben, so soll er verflucht sein [3]). Die Kirche als das Gebäude, dessen Grund schon da ist, und als der Leib, dessen Haupt Christus ist [4]), besteht als Allgemeines schon vor jeder Selbstthat der einzelnen Menschen, die als Bausteine und Glieder darin aufgenommen werden. Denn auch der Glaube entsteht ja nur aus dem Gehör; oder wie könnte man den Namen des Herrn anrufen, wenn man nicht schon an ihn glaubte? Wie aber könnte man an ihn glauben, wenn man nicht von ihm schon gehört? Wie aber könnte man hören, ohne dass ein Verkünder da wäre? Wie aber könnten Verkünder da sein, wenn sie nicht gesandt wären [5])? So liegt also der Anfang schlechthin in Christus selbst und dann nächst ihm in den von ihm gesandten Aposteln. Die Kirche ist der Leib, dessen Haupt Christus ist. Nun aber gibt es «nur Einen Leib und Einen Geist, gleichwie auch ihr alle berufen seid in Einer Hoffnung euerer Berufung. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, der über Allen, durch Alle und in Allen ist [6]).» Wie nur Ein Gott ist, so auch nur Ein Mittler (μεσίτης) zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zum Lösegeld (ἀντίλυτρον) für Alle hingegeben hat [7]). — Darum aber ist die Kirche, wie nur Eine, so anch ihrer Bestimmung nach allgemein. Denn wenn alle Menschen Sünder sind, und Alle nur durch den Glauben an Christus erlöst werden können: so müssen auch Alle Mitglieder der Einen christlichen und apostolischen Kirche werden. Wo nicht, so gäbe es noch einen anderen Eckstein und einen anderen Grund ausser Christus, unserer alleinigen Hoffnung! — Dennoch schliesst diese Einheit und Allgemeinheit der Kirche so wenig die Vielheit der Glieder, der Aemter und der Geistesgaben aus, dass im Gegentheile diese Vielheit und Mannichfaltigkeit ebensowohl, wie jene Einheit und Allgemeinheit, zum wahren Begriffe des Geisteslebens gehört, dessen Erscheinung die Kirche ist [8]). Denn gleichwie der

---

1) Eph. 2, 20—22. 2) 1 Cor. 3, 11. 3) Gal. 1, 8. 2 Cor. 11, 4. 4) Eph. 4, 15. 16. 5) Röm. 10, 14. 17. 6) Eph. 4, 4—6 vgl. 1, 23. 2, 15 fl. 4. 15. 1 Cor. 8, 4. 6. 12, 27. 7) 1 Tim. 2, 5 fl. 8) 1 Cor. 12, 4—11. Röm. 12, 6. Eph. 4, 6. 11.

Leib nur Einer ist und dennoch viele Glieder hat, alle Glieder aber des Einen Leibes, obwohl ihrer Viele sind, doch nur Einen Leib ausmachen: so auch Christus [1]. Daraus aber folgt, dass auch der Unterschied hier wohl zu beachten und keineswegs aufzuheben ist: «Sagte der Fuss, ich bin nicht Hand und gehöre darum nicht zum Leibe, so gehört er nicht desshalb nicht zum Leibe; und sagte das Ohr, ich bin nicht Auge und gehöre darum nicht zum Leibe, so gehört es nicht desshalb nicht zum Leibe. Wenn der ganze Körper Auge wäre, wo wäre das Gehör; wenn ganz Gehör, wo wäre der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, ein jedes von ihnen im Leibe, wie er wollte. Denn wäre Alles Ein Glied, wo wäre der Leib? Nun aber gibt es viele Glieder, dagegen Einen Leib [2].» Daher gibt es denn auch höher und niedriger stehende Glieder, jedoch nicht so, als ob nicht das höchste des niedrigsten und umgekehrt bedürfte: «Leidet Ein Glied, so leiden alle mit; wird Ein Glied verherrlicht, so freuen sich alle Glieder mit [3].» So nun ist es auch in der Kirche. Denn «als die Ersten hat Gott darin gesetzt die Apostel, als die Zweiten die Propheten, als die Dritten die Lehrer, hiernach Kräfte, dann Heilgaben, Beistände, Lenkungen, mancherlei Sprachen [4];» oder auch: «Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer [5].» — Gibt es so nach Paulus zwar eine Menge Aemter in der Kirche, so haben doch nur *zwei* unter ihnen auch für deren äussere Verfassung einen bleibenden Werth. Diese sind das die Kirche leitende und lehrende *Hirtenamt* (κυβερνήσεις, ποιμένες) und das eng damit verbundene *Beistandsamt* (ἀντιλήψεις). Die gewöhnlicheren Bezeichnungen dafür sind: das Amt der *Bischöfe* (ἐπίσκοποι) oder *Aeltesten* (πρεσβύτεροι) — denn beide Ausdrücke gelten bei Paulus noch für gleichbedeutend — und das Amt der *Diener* (διάκονοι). Nur diese beiden Aemter ordnete der Apostel überall an, und nur über ihre Besetzung und Leitung ertheilte er seinen Schülern Timotheus und Titus besondere Anweisungen [6]. Zu diesen Anfängen der kirchlichen Hierarchie hatte dem Paulus offenbar die Kirche zu Jerusalem das Vorbild

---

1) 1 Cor. 12, 12. 17. Röm. 12, 4. 2) 1 Cor. 12, 15—20. 3) 1 Cor. 12, 21—26. 4) 1 Cor. 12, 28. 5) Eph. 4, 11. 6) Apg. 14, 23. 20, 17. 28. 1 Tim. 3. 2. 8 fl. Tit. 1, 5 cf 7. Phil. 1, 1. cf. Hier. ep. 82. ad Ocean. Die von Petrus und Paulus (ἀπόστολοι ἡμῶν) kurz vor ihrem Tode (Ende 63) in dem Verhältnisse der ἐπισκοποι und πρεσβύτεροι getroffene Aenderung berichtet Clem. Rom. 1 Cor. 44. cf. Hier. ad Tit. 1, 7. Als die Apokalypse geschrieben wurde (69), war der Vorrang der Bischöfe («Engel») schon in allen (paulinischen) Kirchen anerkannt. Vgl. Apoc. c. 1—3.

geliefert [1]). Die Hochhaltung der *Wissenschaft* [2]), von Paulus vor allen durch sein eigenes Beispiel empfohlen [3]), und ebenso die, auch gegen die *Untergebenen* streng eingehaltene, Achtung dessen, was, um uns eines neuern Ausdruckes zu bedienen, die *allgemeinen Menschenrechte* verlangen [4]), treten dabei um so wohlthuender hervor, als nicht wenige der spätern Kirchenvorsteher samt ihren Rathgebern diese beiden allerdings an sie zu stellenden *Anforderungen* durch Wort und That für minder wichtig, ja für unberechtigt und dem Geist des Christenthums zuwiderlaufend haben ausgeben wollen. Ferner sollen die *Frauen* zwar von allem Lehren in der Kirche ausgeschlossen sein, was wohl mit Rücksicht auf entgegengesetzte häretische Erscheinungen der damaligen Zeit noch besonders angeordnet werden musste [5]). Doch gibt es auch für sie ein eigenes Kirchenamt, welches, nach seinem Namen (*αἱ διάκονοι*, *χῆραι*) und dem sonst darüber Bekannten zu urtheilen, einen dem Diakonate ähnlichen Kirchendienst bezeichnete. Auch über die an solchen erforderlichen Eigenschaften ertheilt der Apostel besondere Vorschriften [6]). Hiernach lassen sich dann dem Apostel zufolge immerhin *drei*, im engern Sinn so zu nennende, *Kirchenämter* unterscheiden; und merkwürdig ist, dass von ihm bei allen dreien ein besonderes Gewicht nicht sowohl auf die Ehelosigkeit, als vielmehr auf die noch bestehende oder früher

---

1) Zunächst sind es die *vom Volke* gewählten διάκονοι, deren Einsetzung (um 39) Apg. 6, 1—6 erzählt wird; auch heissen (nach Mt. 23, 11 par. u. s. w.) die Apostel so (2 Cor. 6. 4. Col. 1, 23 u. s. w.), ja Christus selbst (Röm. 15, 8). Sodann werden die πρεσβύτεροι genannt, und zwar zuerst beim Apostelconcil (50) (Apg. 15. 2. 4. 6. 22 fl. 16, 4. cf. Jac. 5. 14). Auch die Apostel nennen sich so (1 Petr. 5, 1. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1). Der Name ἐπίσκοπος endlich kommt zuerst um 56 oder 58 vor (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7. Apg. 20, 28). Aber auch schon Christus selbst wird so genannt (1 Pet. 2, 25). Ob *Jacobus* bereits während seines Lebens «Bischof» von Jerusalem hiess oder dieser Name erst später auf ihn, ähnlich wie auf Petrus als (Ober-) Bischof von Antiochien und von Rom, *übertragen* wurde. muss aus Mangel an zuverlässigen Nachrichten hierüber dahin gestellt bleiben. Gewiss ist nur, dass die «Apostel» als solche *höher* standen, wie alle von ihnen eingesetzten «Bischöfe,» weil sie von Christus selbst erwählt, weil sie unmittelbare Zeugen des Evangeliums (Apg. 1, 21—26), und weil sie in ihrer Wirksamkeit auf alle Völker (Mt. 28, 19), nicht blos auf einzelne Sprengel (Diöcesen) angewiesen waren. Ebenso hat ihnen Christus eine ausgezeichnete Theilnahme am Weltgericht verheissen (Mt. 19, 28. Luc. 22, 30. cf. 1 Cor. 6, 2). In allen diesen Beziehungen haben sie also auch an den Bischöfen *nicht völlig gleichstehende* Nachfolger erhalten; vielmehr ist der Episcopat gleich der ganzen Christenheit, wie an den Apostolat und die apostolische Tradition überhaupt, so insbesondere an die von den Aposteln und deren nächsten Schülern ausgegangene *h. Schrift* als Richtschnur gebunden. 2) 1 Tim. 5, 17. 3) 1 Cor. 1, 14—17. (Apg. 26, 24.) 2 Tim. 1, 11 u. s. w. 4) 1 Tim. 5, 19. 5) 1 Tim. 2, 11 fl. 1 Cor. 14, 34 fl. Vgl. Apoc. 2. 20. 6) 1 Tim. 3, 11. 5, 2. (Tit 2, 3 fl.) cf. Röm. 16, 1.

bestandene *Monogamie* gelegt wird [1]). — Nichtsdestoweniger aber empfiehlt der Apostel *im Allgemeinen* die Ehelosigkeit sehr angelegentlich, sodass er ihr den Vorzug vor der Ehe gibt, jedoch auch diese für gut und das Eheband selbst für unauflöslich erklärt [2]). Dass er selbst verheirathet gewesen, ist zwar seinen Aeusserungen nach höchst unwahrscheinlich, aber doch einigen alten Nachrichten zufolge nicht ganz unzweifelhaft [3]). Von einer Empfehlung der Gütergemeinschaft und freiwilligen Armuth, die wir bei den Petrinern mehrfach finden [4]), treffen wir bei ihm keine Spur an; wohl aber empfiehlt er, Alles so zu besitzen, als besässe man es nicht [5]), und ferner arbeitsam, wohlthätig und liebevoll gegen Nothleidende zu sein [6]), gleichwie er selbst sich durch Handarbeit seinen Lebensunterhalt erwarb [7]), persönlich mit grossem Eifer die Einsammlung von Beiträgen für die Gemeinde zu Jerusalem betrieb [8]) und auch mit Dank eine Unterstützung von Seiten der Philipper annahm [9]). — Was seine sonstigen gesellschaftlichen Anordnungen betrifft: so

---

1) 1 Tim. 3, 2. cf. v. 4 fl. ib. v. 12. 5, 4. 8. 12. Tit. 2, 6. 2) 1 Cor. 7. Röm. 7, 2 fl. Eph. 5, 28 fl. 1 Tim. 4, 14. 3) 1 Cor. 7, 7.-9, 5. Phil. 4, 3. cf. Clem. Alex. Strom. 3. p. 448. ap. Euseb. hist. eccl. 3, 30. Clemens hält hiernach den Phil. 4, 3 gebrauchten Ausdruck σύζυγος γνήσιος für ein Femininum. Geht dieses an, so erinnert das Wort unwillkürlich an das Verhältniss der «Syzygie,» welches bei den ältesten Gnostikern z. B. Simon dem Magier und (seiner Gattin und Tochter!) Helena vorkam. Die Schilderungen der Kirchenväter bezeichnen dieses Verhältniss Simons als ein unsittliches und hatten darin ohne Zweifel Recht (vgl. §. 39). Dagegen kam, wie Paulus sagt (1 Cor. 9, 5), bei *allen* Aposteln und Brüdern des Herrn, namentlich bei Petrus, das ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν vor, und auch in Betreff seiner schliesst er dieses keineswegs aus (die Worte a. a. O. v. 15: ἐγὼ δὲ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων gehen nur auf das μὴ ἐργάζεσθαι v. 6 fl., nicht auf das v. 4. und 5 Gesagte). Ob nun diese ἑταιρία im edeln Sinn nicht wohl auch συζυγία (conjugium, liaison) genannt werden konnte und die letztere dann, verschieden sowohl vom ehelichen als vom blutsverwandtschaftlichen Verhältniss, vielmehr ein reines, freilich nicht blos geistiges, wohl aber ächtmenschliches und sittliches *Freundschaftsverhältniss* bezeichnen sollte, ist zwar fraglich; dennoch hat schon das Alterthum, wenn auch nur sagenhaft und entstellt, ein derartiges Verhältniss zwischen Paulus und Thekla angenommen (vgl. Tischendorf Acta Apost. apocr. p. XXI sq. und p. 40 sq.) — und jedenfalls wird sich das Christenthum die ἑταιρία selbst und zwar in den beiden Formen, welche das griechische Leben allerdings *meist*, aber doch nicht *blos*, in ihrer Verderbniss kannte, nach ihrem *rechten Sinn* verstanden, so wenig wie seinen *Johannes* und seine *Magdalena* nehmen lassen. Denn wie viel auch dagegen eine vermeintliche Sittenstrenge samt der Komik einwenden mag: sie ist und bleibt immer die Seele aller höhern Geselligkeit und Sittlichkeit! 4) Apg. 2, 44. 45. 4, 32 sq. 5, 1 sq. Jac. 5, 1 sq. Mt. 6. 19—34. 19, 16—26 par. Ib. 27—30 par. u. s. w. 5) 1 Cor. 7, 29. 30. 6) 1 Thess. 4. 11 sq. 2 Thess. 3, 6—13. 1 Cor. 9, 7 sq. 2 Cor. 9, 6 sq. Röm. 12, 9 sq. u. s. w. 7) Apg. 18. 3. 1 Cor. 9, 12. 18. 2 Cor. 11, 7 sq. 8) 1 Cor. 16, 1. 2 Cor. 8, 4 fl, Röm. 15, 25 fl. 9) Phil. 4, 10—20.

macht er darauf aufmerksam, dass in der Einheit des Glaubens Aller an Christus, ferner in der Theilnahme Aller an dem Einen Mahle, welches in dem Leibe und Blute des Herrn bestehe [1]), und ebenso in der Liebe, welche, grösser als der Glaube und die Hoffnung, von Allen als unbedingte Pflicht angesehen werden müsse [2]), eine gewisse Gleichstellung aller Menschen begründet sei, sodass jetzt nicht mehr, wie bisher, Nationalität, Stand, Alter, Geschlecht u. s. w. eine Scheidewand zwischen ihnen bilden [3]). Dennoch werden hierdurch rücksichtlich des äusseren Lebens und der besonderen Pflichten die Unterschiede keineswegs aufgehoben: die Sklaven sollen ihren Herren, die Kinder ihren Eltern, die Frauen ihren Männern, die Unterthanen dem Kaiser und jeglicher Obrigkeit Gehorsam und Ehre erweisen, wie sie es ihnen schuldig sind, und zwar nicht blos aus Menschenfurcht, sondern um des Gewissens willen. Ebenso haben aber auch umgekehrt alle Arten von Vorgesetzten gewissenhaft ihre Pflichten gegen die Untergebenen zu erfüllen [4]). — Desgleichen besteht in allen anderen Beziehungen das *Sittengesetz* nach wie vor; es ist durch das Christenthum so wenig aufgehoben oder geschwächt, dass es vielmehr geläutert, erhöht und vervollkommnet, seine Erfüllung aber auch den Menschen durch die Gnade Christi in ganz anderer Weise, wie bisher, möglich gemacht und erleichtert worden ist. «Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen; den unter dem Gesetze Stehenden wie ein unter dem Gesetze Stehender, obwohl selbst nicht unter dem (mosaischen) Gesetze stehend, um die unter dem Gesetze Stehenden zu gewinnen; den Gesetzlosen (*ἀνόμοις* d. h. den Heiden) wie ein Gesetzloser, obwohl nicht *los* vom Gesetze Gottes (*ἄνομος θεοῦ*), sondern *im* Gesetze Christi (*ἔννομος Χριστοῦ*) seiend, um die Gesetzlosen zu gewinnen [5]).» Eben dieses ist in seiner Weise bei allen Christen der Fall. Denn gilt auch für sie freilich nicht mehr das mosaische Gesetz und ebensowenig das blosse Naturgesetz der Heiden: so ist doch noch viel weniger irgend welche Gesetzlosigkeit ihr vermeintliches Vorrecht oder Unrecht. Vielmehr ist Christus selbst und das neue Leben in ihm ihr Gesetz; und der kurze Inhalt dieses Gesetzes lässt sich paulinisch etwa so ausdrücken: «Lebet nicht mehr fleischlich, sondern euer Wandel sei geistig, er sei ein Wandel in Christus [6])!»

---

1) 1 Cor. 11, 23—26. vgl. 10, 16. 17. 2) 1 Cor. 13, 1—13. 3) Eph. 4, 13. 2 Cor. 11, 2. 1 Cor. 11, 11. 4) Röm. 13, 5 u. s. w. 5) 1 Cor. 9, 20 fl. 6) Vgl. Röm. 7, 4 fl. cap. 12 fl. 1 Cor. 3, 3. 5, 1 fl. 6, 1 fl. u. s. w.

2) *Das Besondere.* Ist dies nun die Verwirklichung des christlichen Erlösungswerkes in der menschlichen Gesellschaft d. h. in der *Kirche*: so ist damit auch die Vorbedingung seiner Verwirklichung im einzelnen Menschen gegeben. Denn das Heil, welches dieser erreicht, ist zugleich ein Werk Gottes in Christus, ein Werk der Menschheit in der Kirche, und sein eigenes Werk. Weil alle drei auf's engste zusammen gehören: so genügt weder je eines, noch auch genügen je zwei derselben. Betrachten wir nun aber näher die Vorgänge, in denen der Einzelne des Erlösungswerkes Christi theilhaft wird: so sind hier zu unterscheiden der vorchristliche Zustand der Menschen, der Augenblick, wo er Christ wird, und der nach demselben eintretende Zustand. «Einst (als Kind) lebte ich ohne Gesetz; damals war die Sünde noch in mir todt (obwohl freilich vorhanden). Dann kam das Gesetz und nun lebte die Sünde in mir auf, indem an ihm die Begierde erwachte; durch sie betrog mich die Sünde und tödtete mich. Das Gesetz ist heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut; ihm entgegen aber wirkte die Sünde Tod in mir. (Seitdem bemächtigte sich meiner innerste Zerrissenheit; denn dem Gesetze innerlich zustimmend, aber dennoch sündigend,) weiss ich nicht, was ich thue; denn nicht, was ich will, das thue ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Ja, nicht ich thue es, sondern die in mir wohnende Sünde thut es! Denn zwei Gesetze sind in mir, das Gesetz Gottes, dem ich innerlich beistimme, und ein anderes Gesetz, das in meinen Gliedern wohnt. Ich Unglücklicher: wer erlöst mich von diesem Todes-Leibe? [1])» — Da nun tritt die Erlösung durch Christus ein: Es kommt im Menschen der *Glaube* (πίστις) zu Stande. Derselbe wird von Seiten Gottes durch die Gnade, von Seiten der Kirche durch die Predigt des Evangeliums, von Seiten des Menschen selbst durch seine freie Willensbestimmung, sich das Heilswerk Christi anzueignen, vermittelt. *Subjectiv* betrachtet aber ist der Glaube eine That des innersten Menschen oder der tiefsten Mitte d. h. des *Herzens* (καρδία) in ihm, welche sich vollzieht, indem der Mensch mit fester Zuversicht, Ueberzeugung und Treue, unter dem Ausschluss alles Gegentheils, sowohl des ganzen oder geraden d. h. jedes Unglaubens (ἀπιστία), als des halben oder noch schwankenden d. h. jedes Zweifels (διακρίνεσθαι τῇ ἀπιστίᾳ, ἀσθένειν τῇ πίστει), den Glaubensgegenstand innerlich umfasst, für wahr

1) Röm. 7, 9—24.

erkennt, und mit dem Willen ergreift oder ihm zustimmt. Zu diesem innerlichen Glauben (πιστεύειν) gesellt sich dann sofort ein äusserliches Bekennen (ὁμολογεῖν) mit Wort und That, weil es in der Natur des Menschen liegt, dass jenes ohne dieses nicht wirklich vorhanden sein kann. «Mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit und mit dem Munde bekannt zum Heile [1].» — *Objectiv* aber d. h. seinem Gegenstande nach betrachtet geht der Glaube, ebenso wie die Hoffnung, auf etwas, das man nicht sieht [2]; oder, wie sich der Hebräerbrief genauer darüber ausdrückt: der Glaube ist die Unterlage (ὑπόστασις) dessen, was man hofft, und der Erweis (ἔλεγχος) von Dingen, die man nicht sieht [3]). Daher ist das in der Welt sichtbar Erscheinende, d. h. das mit dem Sinn, dem Verstand oder wie immer vollständig Fass- und Begreifbare nicht Gegenstand des Glaubens, wenngleich derselbe eine Seite an sich hat, womit er in die Erscheinung tritt und sich dem Menschen offenbart oder erkennbar macht. Hieraus folgt, dass beim Glauben immer nur ein stückweises Erkennen (γιγνώσκειν ἐκ μέρους) stattfindet und der Glaube aufhört (ἐκπίπτει), sowie das vollständige Erkennen oder das Schauen (βλέπειν) von Angesicht zu Angesicht eintritt [4]). — Soll nun aber der Glaubensgegenstand näher bezeichnet werden, so ist sein Mittelpunkt Jesus Christus und die von ihm in seinem Tode und seiner Auferstehung vollbrachte Erlösungsthat [5]). «Abraham glaubte Gott (τῷ θεῷ) und es ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet: das ist nicht blos seinetwegen, sondern auch unsertwegen gesagt, indem es uns zur Gerechtigkeit wird angerechnet werden, wenn wir an Denjenigen glauben, der von den Todten auferweckt hat Jesum unsern Herrn, welcher hingegeben ward um unserer Sünden willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung (δικαίωσις) willen [6]).» «Wenn du bekennst mit deinem Munde den Herrn Jesum und glaubst in deinem Herzen, dass Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden [7]).» — Von dem Augenblicke an nämlich, wo dieser Glaube im Menschen Platz gegriffen hat, beginnt in ihm ein neues Leben. Nicht er selbst ist es, der sich dieses gegeben hat; denn da er vorher geistig todt (todesschwach) war: so ist ihm die Gnade Gottes zuvorgekommen und hat ihn ohne sein Verdienst (δωρεάν) in dieses neue Leben versetzt [8]). Dennoch ist dieses nicht ganz ohne,

---

1) Röm. 10, 10. cf. 4, 20. 14, 1. 23. u. s. w. 2) Röm. 4, 18. 8, 24. 2 Cor. 4, 18. 3) Hebr. 11, 1. 4) 1 Cor. 2, 9 flg. 13, 8—13. 5) 1 Cor. 2, 2. 15, 17. 6) Röm. 4, 3 (cf. Gen. 15, 6). 24. 25. 7) Röm. 10, 9. 8) Röm. 3, 24.

jedenfalls nicht wider seinen Willen geschehen, indem ja sonst der Unglaube keine Sünde wäre und dann auch Gott die Welt nicht desshalb richten könnte [1]). Ausserdem war auch seine Erkenntniss dabei thätig; denn ein Glaube, der nichts erkennt, ist kein Glaube. Das Herz aber, womit geglaubt wird, umfasst beides, Erkenntniss und Willen, indem es die tiefste Wurzel beider ist. Ebenso klar ist, dass es auch nicht ohne die Mitwirkung der Kirche geschehen ist. Denn «wie würde man glauben, wenn man nicht gehört hätte; wie aber könnte man hören, wenn kein Verkünder da wäre [2])?» Desgleichen sind es die Diener der Kirche, welche die Taufe vollziehen. Nun geschieht aber die Taufe auf den Tod Christi; durch sie sind wir mit ihm begraben worden, um mit ihm aufzuerstehen zum neuen Leben [3]). Ohne die Eine Taufe ist eine Mitgliedschaft an dem Einen Leibe Christi nicht denkbar [4]). Ebenso erhält, stärkt und belebt auch fortwährend der Glaube der Kirche den Glauben der Einzelnen [5]). — Durch Alles dieses ist dann aber Christus selbst innerlich wie äusserlich in den Menschen eingetreten und der Mensch lebt jetzt nicht mehr in sich, in der Welt, im Fleische, im vorchristlichen Judenthume, im Heidenthume u. s. w.; sondern er lebt jetzt in Christus als seinem neuen Lebenselemente, und er kann mit Recht sagen: «Ich lebe, nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir [6]).» Er ist schon jetzt, blos weil er ein Mitglied Christi und der Kirche geworden und abgesehen von aller subjectiven Würdigkeit, ein «Berufener» und «Heiliger» (κλητός, ἅγιος), der die Hoffnung des ewigen Lebens in sich trägt und ihrer Erfüllung vollkommen sicher sein kann, wenn er nicht durch neue Sünde seiner Berufung wieder untreu wird. Dies aber kann allerdings geschehen und es gründet sich darauf nicht nur das Recht und die Pflicht der Kirchenvorsteher, Mitglieder, die durch falsche Lehren oder unsittlichen Lebenswandel auffällig werden, aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen [7]), sowie die Pflicht der Gemeinde-Angehörigen, den Verkehr mit dergleichen Mitgliedern zu meiden [8]); sondern auch die fortwährende Ermahnung zu allen christlichen Tugenden, welche gerade den Gläubigen ertheilt wird, liefert den Beweis, dass es nicht genug ist zu glauben, sondern dass es auch nöthig ist, eben diesen Glauben in jeder Weise zu bethätigen. — Aus dem Glauben nämlich geht zunächst die *Hoff-*

---

1) Röm. 3, 6. 11, 20. 23 u. s. w. 2) Röm. 10, 14. 3) Röm. 6, 3. 4. cf. Col. 2, 12. 4) Eph. 4, 5. 5) Röm. 1, 12. 6) Gal. 2, 20. 7) 1 Tim. 1, 20. 1 Cor. 5, 5. 8) 1 Cor. 5. 11.

nung (ἐλπί.) hervor; sie geht ebenfalls auf das Unsichtbare; «denn eine gesehene Hoffnung ist keine Hoffnung, und wie kann Jemand, was er sieht, auch hoffen [1]?» Sie stützt sich auf das uns verliehene Unterpfand (ἀῤῥαβών) des Geistes [2]) und geht auf das uns im Himmel Aufbewahrte, und auf unsere Theilnahme an der einstigen Verklärung aller Dinge [3]). Sie streckt sich also nach der jenseitigen Zukunft, während der Glaube zunächst auf das hienieden bereits vollbrachte sowie noch fortwährend in uns und in der Kirche zu vollbringende Werk Christi geht. Jene harrt auf das Leben, welches jetzt noch mit Christus in Gott verborgen ist [4]); dieser dagegen erfasst das Geheimniss, welches von Ewigkeit her in Gott verborgen gewesen, nun aber offenbar geworden ist [5]). Daher ist, wie gesagt, der Glaube die Vorstufe (Unterstufe, ὑπόστασις) der Hoffnung. Ist aber bei jenem, weil er auf die Erlösungsthat Christi geht, jeder Zweifel wie jede Schwäche unrecht und das Seelenheil gefährdend: so ist ein solcher Zweifel bei dieser, weil sie ja zunächst durch unsere eigene That, nämlich durch unsere Mitwirkung mit der Gnade Gottes in Christus, bedingt ist, nicht blos ganz erlaubt, sondern sogar durchaus nothwendig. Denn es liegt in dem Wesen der Hoffnung, dass sie auch ihr Gegentheil bei sich habe, nämlich Furcht und Zittern, womit ein Jeder sein Heil wirken soll [6]). — Grösser aber als sie beide, also auch noch etwas Anderes. als sie, obwohl gegründet auf ihnen, ist die *Liebe* (ἀγάπη), die letzte der drei grossen Tugenden, welche in der Kirche auf Erden (νυνί) als *bleibende* Geistesgaben sich finden. Wie die ausserordentlichen Geistesgaben, z. B. die Sprachen- und die Weissagungsgabe, je nach den Umständen schon bald aufhören mögen: so werden einst, wenn die Vollendung eintritt, auch Glaube und Hoffnung aufhören. Die Liebe aber hört nie auf [7]). «Rede ich in den Zungen der Menschen und der Engel, habe aber die Liebe nicht, so bin ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Besitze ich die Weissagungsgabe und sehe alle Geheimnisse und alle Erkenntniss, und habe ich den *Glauben*, sodass ich Berge versetzen kann, habe aber die Liebe nicht, so bin ich nichts. Und wenn ich all mein Gut den Armen austheile und wenn ich meinen Leib hingebe zum Verbrennen (d. h. wenn ich alle *Werke* scheinbarer Nächsten- und Gottesliebe thue), habe aber die Liebe nicht, so nützt es mir nichts [*]).» In dieser Liebe aber sind *alle Tugenden* enthalten und

1) Röm. 8, 24. 2) 2 Cor. 5, 7. 3) Col. 1, 5. Röm. 8, 23. 4) Col. 3, 3. 5) Eph. 3, 9. 10. 6) Phil. 2, 12 cf. Eph. 6, 5. 7) 1 Cor. 13. 13 cf. 8.

auf ihr höchstes Maass gebracht: «die Liebe ist langmüthig und milde; die Liebe eifert nicht, die Liebe brüstet sich nicht, blähet sich nicht auf, handelt nicht unanständig, sucht nicht das Ihre, erbittert sich nicht, rechnet das Böse nicht an, freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sondern freut sich mit der Wahrheit; sie erträgt Alles, glaubt Alles, hofft Alles, erduldet Alles. Die Liebe fällt niemals weg; seien es aber Weissagungen, sie werden abgethan werden; seien es Zungen, sie werden aufhören; sei es Erkenntniss, sie wird abgethan werden. Denn Stückwerk ist unsere Erkenntniss und Stückwerk unsere Weissagung; wenn aber die Vollendung kommt, dann wird das Stückwerk abgethan werden. Als ich ein Kind war, da sprach ich wie ein Kind, da dachte ich wie ein Kind, da urtheilte ich wie ein Kind. Als ich aber Mann ward, da that ich ab, was des Kindes war. Denn wir schauen jetzt durch einen Spiegel im Räthsel (speculative Erkenntniss), dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich auch (von Gott) erkannt worden bin [1].» Diese Liebe aber, welche ihrem Begriffe nach zwischen dem unsichtbar-sichtbaren Gehalte des Glaubens und dem sichtbar-unsichtbaren Gehalte der Hoffnung, zwischen der theilweisen Vergangenheit und Objectivität des ersteren und der theilweisen Zukunft und Subjectivität der letzteren, als die höhere, volle und lebendige Gegenwart des Christenthums selbst gleichsam in der Mitte schwebt und darum auch ebensowohl den Glauben bewährt als die Hoffnung sichert [2] —: sie ist keineswegs *blos* eine *Geistesgabe* und *Gnade*, als ob bei ihr der Mensch selbst Nichts zu thun hätte; sondern sie ist nicht minder auch ein Gewirk und Erzeugniss seiner eigenen *Freiheit.* Dies erhellt schon daraus, dass der Apostel sagt: «Strebet nach Liebe [3]»; noch vollständiger aber aus seinen vielfachen Ermahnungen zur Ausübung aller christlichen Tugenden, die, wie gesagt, ihre gemeinsame Quelle und ihre höchste Vollendung in der Liebe haben. — Uebrigens dürfte es kaum nöthig sein, ausser Glaube, Hoffnung und Liebe, in denen sich nach dem Apostel das ganze Leben des durch Christus Gerechtfertigten bewegt, noch Weiteres aus dessen Lehre von den inneren Pflichten des Menschen anzuführen. Nur mag noch erwähnt werden, dass er unter diesen vorzugsweise aufführt: a) die *Demuth* (ταπεινο-

---

*) 1 Cor. 13, 1—3. 1) 1 Cor. 13, 4—12. cf. Col. 3, 14. 2) 1 Cor. 3, 12 ff. 2 Cor. 1, 6 cf. Hebr. 3, 14. 2 Petr. 1, 10. 3) 1 Cor. 14, 1.

φροσύνη), welche mit dem Wesen des christlichen Glaubens auf's innigste zusammenhängend stets sich vergegenwärtigt, wie viel sie Gott in Jesus Christus, wie wenig aber sie sich selbst zu verdanken hat. Desshalb überhebt sie sich auch nicht über den in gleicher Lage befindlichen Bruder, steht jedoch nicht im Mindesten an, wenn es die Ehre Christi verlangt, auch sich selbst d. h. die durch Christi Gnade ermöglichten eigenen Thaten zu rühmen. Auch ist damit eine falsche Demuth, welche die im Christenthum ausgesprochene Würde des Menschen götzendienerisch unter die Engel und in fleischlicher Gesinnung ebenso götzendienerisch unter die Natur herabsetzen will, keineswegs zu verwechseln [1]). b) *Die Besonnenheit* (σωφροσύνη), wornach jeder nach dem Maasse des Glaubens, das ihm gegeben, verständig sein und stets die Ermahmung beherzigen soll: «Brüder, seid nicht Kinder am Verstande (ταῖς φρεσίν); sondern an Schlechtigkeit seid Kinder, am Verstande aber vollkommen [2]).» c) Die *Weisheit* (σοφία), welche, theoretisch und praktisch zugleich, religiöses Wissen, Thun und Leben in sich vereint und ihr Urbild wie ihr Motiv in der göttlichen Weisheit d. h. dem ewigen Weltplane Gottes und dessen Ausführung in dem Erlösungswerke Christi hat [3]). Endlich d) die *Ausdauer* (ὑπομονή) d. h. das Ausharren und Fortschreiten auf dem christlichen Lebenswege, trotz aller Leiden und Kämpfe dieser Zeit, in steter Erwartung des zukünftigen Zustandes wirklicher Vollendung [4]).

3) *Das Absolute.* So hat sich nun das Erlösungswerk Christi in der Menschheit sowohl äusserlich und social in der Kirche, als innerlich im Geiste jedes ihr wahrhaft Angehörigen ausgeführt und führt sich noch ferner darin aus. Es hat damit eine *neue Periode* sowohl in der Weltgeschichte, wie in der Entwickelungsgeschichte des sich ihm anschliessenden Einzelnen begonnen. Denn zwar besteht der durch die Sünde und den Tod beherrschte *αἰὼν οὗτος* oder *πονηρός* vorläufig noch fort und desshalb werden die Christen gewarnt sich ihm gleichförmig zu machen [5]). Dennoch haben sie selbst ihn doch schon hinter sich und in ihnen hat der *αἰὼν ὁ μέλλων* oder *τὸ μέλλον* [6]) d. h. *das Neue* (*ἡ καινότης, ἡ καινὴ ζωή, ἡ καινὴ διαθήκη, ὁ καινὸς ἄνθρωπος, ἡ καινὴ κτίσις*

1) Gal. 6, 4. Eph. 4, 2. Col. 3, 12. 2 Cor. 11, 5—12, 10. Col. 2, 18 fl. 2) Röm. 12, 3. 1 Cor. 14, 20. Tit. 2, 2—8. Apg 26, 25. 3) 1 Cor. 2, 7 fl. Eph. 3, 4 fl. Col. 2, 2 fl. 4) 2 Cor. 6 4 fl. Röm. 5, 3 fl. Col. 1, 11 cf. 4, 5. Eph. 5, 16 fl. 5) Röm. 12, 2 cf. 1 Cor. 1, 20. 2. 6. 8. 3, 18. 2 Cor. 4, 4. Gal. 1. 4. Eph. 1, 21. 2, 2. 7. 6, 12. 1 Tim. 6, 17. 2 Tim. 4, 10. Tit. 2, 12. 6) 1 Tim. 6, 19.

u. s. w.) schon wahrhaft angefangen [1]). Auch ist dieses Neue zwar schon jetzt einigermaassen sichtbar in die Erscheinung getreten, insofern die Kirche ein Leib ist und Taufe, Abendmahl, Bekenntniss u. s. w. etwas sinnlich Wahrnehmbares sind. Mehr noch aber ist es etwas im Innern Verborgenes. Denn das Reich Gottes besteht nicht in Worten, sondern in der Kraft, nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste [2]); und ebenso ist der Kampf, den die Gläubigen zu führen haben, vorzugsweise ein geistiger [3]). Auch liegt unsere Hoffnung wie unser Leben für jetzt noch verborgen im Himmel und erst in Zukunft soll die Herrlichkeit Gottes an der ganzen Welt offenbar werden [4]). Darum besteht zwischen dem Alten und Neuen ein durchaus ähnlicher Gegensatz, wie zwischen dem Buchstaben und dem Geist [5]), oder dem Fleisch und dem Geist [6]). Doch meint der Apostel hiermit keineswegs etwas Abstraktes und Halbes, sondern vielmehr etwas sehr Lebendiges und Concretes. Denn der *Geist*, wodurch Alles in der Kirche wie in deren gläubigen und ein neues Leben führenden Mitgliedern geistig ist, ist *der Geist Gottes*, verschieden zwar von Vater und Sohn, jedoch seinem Wesen nach beiden gleich, wie schon die Taufformel beweist [7]). Dieser Geist ist uns durch die Erlösungsthat des Sohnes vermittelt [8]). Er ist ein einziger Geist, wie die Kirche ein einziger Leib ist [9]). Er theilt aber unter die einzelnen Mitglieder der Kirche verschiedene *Gaben* (χαρίσματα) aus [10]). Gerade in ihnen besteht das neue Lebenselement, welches Christus der Menschheit erworben hat. Keineswegs aber wirken dieselben blos innerlich; sondern sie treten, z. B. in den verschiedenen Aemtern der Kirche und sonst, vielfach auch äusserlich hervor [11]). Hieraus folgt, dass der ganze organische Zusammenhang, welcher Christus mit der Kirche und allen Gläubigen und ebenso diese mit Gott verknüpft, ein durch und im Geist bewirkter ist [12]). Auf diesem organischen Zusammenhang aber beruht es, dass die Leiden Christi auf uns übergehen und uns zum Heile gereichen [13]); und nicht minder, dass die Leiden der einzelnen Gläubigen auch gleichsam umgekehrt Leiden Christi sind [14]). Daher gedeihen denn auch die Leiden der Einzelnen allen Gläubigen und dem ganzen Leibe

---

1) Röm. 6, 4 u. s. w. 2) 1 Cor. 4, 20. Röm. 14, 17. 3) Eph. 6, 12. 4) Col. 1, 5. 3, 3. Röm. 8, 18. 5) Röm. 7, 6 cf. 2 Cor. 3, 6. 6) 1 Cor. 3, 1 u. s. w. 7) Apg. 19, 2 ff. 8) 2 Cor. 13, 13. 9) 1 Cor. 12, 11. 13. — Eph. 4, 4. 10) 1 Cor. 12, 4. Röm. 12, 3. 11) Eph. 4, 11. 1 Cor. 12, 28. 12) 1 Cor. 12, 12 ff. Röm. 8, 9. 1 Cor. 2, 10 ff. Gal. 5, 16 ff. 13) 2 Cor. 1, 5. 14) Gal. 6, 17.

der Kirche zum Heile; ja, was an den Leiden Christi noch fehlte (τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ), das füllen sie ihrerseits aus, indem sie organisch eins damit sind [1]). Dieser Gedanke, dass zwischen Christus und der in der Kirche dargestellten gläubigen Menschheit ein tiefer geistiger Zusammenhang besteht, beherrscht so sehr die ganze Auffassungsweise des Apostels, dass ihm dagegen die individuelle Erscheinung Christi auf Erden fast verschwindet: «Von jetzt an kennen wir Niemanden mehr nach dem Fleische; haben wir auch Christum nach dem Fleische gekannt, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr [2]).» «Der Herr ist der Geist» (des Gesetzes) [3]). Ja, in einem Uebermaasse von Liebe erklärt sogar der Apostel: «Ich selbst wünschte ein Auswurf (ἀνάθεμα) von Christus zu sein, um meiner Brüder willen, meiner Verwandten nach dem Fleische [4]).» Denn, könnte man ergänzend hinzusetzen, besitze ich für jetzt nur Christus so, wie er in seiner universellen Leiblichkeit, der Kirche, ja, wie er schon in jedem kleinsten Bruchtheile derselben sich darstellt: so weiss ich unzweifelhaft, dass ich ihn einst auch in seiner concretesten Individualität, sitzend zur Rechten des himmlischen Vaters, als das Haupt eben dieser Kirche wiederfinden werde. — So ist denn nun Christus vermittelst des Geistes Gottes aus sich heraus und in die gläubige *Menschheit* eingetreten, indem er in dieser d. h. in der *Kirche* einen Leib angenommen hat, und vermöge dieses Leibes auch seiner Menschheit nach überall da ist, wo die Kirche ist. Doch selbst hierbei ist es noch nicht geblieben; vielmehr wollte Christus noch tiefer hinabsteigen und noch weiter sich ausdehnen. Denn durch die gläubige Menschheit und für sie wollte er auch in die äussere *Natur* eintreten. Dieses geschieht theils durch eine Einigung des christlichen *Gnadengeistes* mit der Natur in gewissen von Christus und der Kirche angeordneten heiligen *Handlungen*, deren Zweck es ist, dem Menschen die göttliche Gnade auch äusserlich, wie es seine Natur verlangt, zu vermitteln — so vor Allem in der *Taufe*, wodurch der Mensch zuerst in die Kirche aufgenommen wird [5]), in der *Handauflegung* [6]) u. s. w. — theils geschieht es durch einen Eintritt nicht nur des Geistes, sondern auch der (geistigen) *Leiblichkeit* des Herrn in die Natur sowie eine Aufnahme dieser in jene, damit so

1) Col. 1, 24. vgl. Eph. 3, 1. 13. 2) 2 Cor. 5, 16. 3) 2 Cor. 3, 17. 4) Röm. 9, 3. 5) Gal. 3, 27. Apg. 19, 3 ff. 1 Cor. 1. 13—17. 12, 13. 15, 29. Röm. 6, 3 ff. Col. 2, 12. Eph. 4, 5. 6) Apg. 13, 3. (28, 8) 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6.

Christus dem Menschen selbst zur *Speise* werde. Dies ist das *Mahl des Herrn* (*κυριακὸν δεῖπνον*). «In der Nacht, als der Herr Jesus überantwortet ward, nahm er Brod, dankte, brach es und sprach: Dies ist mein Leib, der für euch zerbrochen wird. Thut dies zu meinem Andenken. Auf gleiche Weise, nachdem sie gespeist, nahm er auch den Kelch, sprechend: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute. Thut dieses, so oft ihr trinket, zu meinem Andenken; denn so oft ihr dieses Brod esset und den Kelch trinket, verkündet den Tod des Herrn, bis er kommt [1].» «Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brod, welches wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil Ein Brod, so sind wir Viele Ein Leib; denn Alle haben Theil an dem Einen Brode [2].» Hält man diese Worte des Paulus über das *Abendmahl* mit dem, was er über die *Kirche* gesagt hat, zusammen: so gewahrt man zwischen beiden sofort die genaueste Parallele. Die Kirche beruhet, wie der Glaube, auf dem Tode Christi, das Abendmahl desgleichen; die Kirche ist der Leib Christi, das Brod des Abendmahles ebenfalls; die Kirche ist nur Eine, und das Brod des Abendmahles nicht minder. Allein es unterscheiden sich auch beide. Denn die Gründung der Kirche ist ausschliesslich eine *That* Christi, wodurch er ausser seinem individuellen Leib auch noch einen universellen in der Menschheit angenommen hat. Die Bereitung des Abendmahles aber ist, abgesehen von seiner ersten Einsetzung, eine *That* der Kirche, geschehend im Namen, im Auftrage und in der Macht Christi. Das Wesen dieser That aber besteht darin, dass in ihr derjenige Leib Christi, der in der gläubigen Menschheit, der Kirche und ihren Dienern besteht, *den* Leib Christi, der sich unter den Formen von Brod und Wein verbirgt, vermittelst des Wortes Christi selbst, wofür der Mensch blos das Organ ist, aus sich heraus und sich gegenüber setzt, um ihn hierauf als Speise und Trank wieder in sich aufzunehmen und daraus die ihm nothwendige Nahrung und Kräftigung zu gewinnen. So ist hier die grössere Veräusserung nur das Mittel zu um so tieferer Verinnerung. — Zugleich aber hat das, was schon in der Taufe beginnt, hier seinen Höhepunkt erreicht. Denn wenngleich der ganze Vorgang zu seinem unmittelbaren Zweck nur die Heiligung des Menschen hat: so sehen wir dabei doch schon das Werk Christi die Gränzen der Menschheit selbst überschreiten

1) 1 Cor. 11, 24—26. 2) 1 Cor. 10, 16. 17.

und auch in die aussermenschliche Natur sich einführen, ihr hiermit einen *Segen* verleihend, der sonst seines Gleichen nicht hat [1]).

§. 54.

4) Die Vollendung.

1) *Das Ziel.* Weil nun auf solche Weise der Mensch in der Kirche und dem heiligen Geiste mit Christus Eins wird, so erhellt, dass in ihm schon beim Anfang dieses Prozesses oder bei seinem Eintritt in die Kirche und also bei der Taufe, zunächst geistiger Weise, eine vollkommene Umwandlung vor sich geht. Diese Umwandlung bezeichnet der Apostel als geistige Auferstehung und stellt dieselbe zugleich als ein Vorbild und eine Vorbereitung der künftigen leiblichen Auferstehung dar [2]). Aber bei dieser geistigen Auferstehung wird es nicht bleiben, und gar sehr irren die, welche die leibliche Auferstehung leugnen, indem sie behaupten, die Auferstehung sei bereits geschehen [3]). Das ganze Evangelium ist nichtig, wenn nicht die Todten auferstehen werden. Denn dass dieses geschieht, ist ebenso gewiss, wie die Auferstehung Christi selbst [4]). Und zwar wird durch dieselbe Schöpferkraft Gottes, welche aus dem verwesten Saamenkorne die neue Saat hervorgehen lässt, aus dem eigenthümlichen Grundwesen des Leibes, den wir Menschen schon jetzt haben, künftig ein der geheiligten Seele für ihren höheren Zustand angemessenes Organ, ein geistiger Leib, gebildet werden. Fleisch und Blut können allerdings das Reich Gottes nicht erben; so auch nicht der erste, aus Erde gebildete, irdische Mensch (ὁ ἄνθρωπος χοϊκός), der nach dem Vorbilde Adams gestaltet ist, sondern nur der zweite, umgewandelte, himmlische Mensch (ὁ ἄνθρωπος ἐπουράνιος), der nach dem Vorbilde Christi gestaltet ist; oder was dasselbe heisst, nicht der seelische Leib (σῶμα ψυχικόν), sondern nur der geistige Leib (σῶμα πνευματικόν) [5]). Dennoch hat dieser geistige Leib die Natur wahrer Leiblichkeit. Denn sein Unterschied von dem jetzigen fleischlichen Leib liegt nicht in dem Wesen der Leiblichkeit als solcher, sondern allein in deren normaler oder abnormer Gestaltung, oder darin, dass jene das eine Mal vom Geiste in rechter Weise durchdrungen und beherrscht d. h. vollkommen *gesund*, das andere Mal aber noch mehr oder minder

1) Weiteres hierüber in *meiner* Schrift: Die Natur, ihre Erkenntniss, Beherrschung und Verherrlichung durch den Menschen. Münster 1849. 2) Röm. 6, 4—8, 11. 1 Cor. 6, 14. 3) 1 Cor. 15, 12. Tit. 3, 5. 2 Tim. 2, 18 cf. Apg. 23, 6. 4) 1 Cor. 15, 13—20. 5) 1 Cor. 15, 35—50.

aus ihm herausgehalten d. h. *krank* und *sterblich* ist. Die Leiblichkeit als solche aber gehört zum Wesen des Menschen; und der Apostel empfindet trotz aller Schmerzen der Gegenwart so tief das Bedürfniss derselben, dass er ausruft: «Weilend in der Hütte (dieses Leibes) seufzen wir unter der Last; daher wollen wir nicht *entkleidet* (ἐκδύσασθαι), sondern *überkleidet* werden (ἐπενδύσασθαι), damit das Todte verschlungen werde vom Leben [1].» — Der Erstling (ἀπαρχή, πρωτότοκος) nun der Auferstandenen ist Christus. Ihm folgen einst, als gleichfalls zu den Erstlingen gehörend, die Gläubigen, die im Kampfe dieses Lebens treu bei ihm ausgeharrt haben [2]. Hierauf jedoch tritt auch bei der ganzen Schöpfung eine Erneuerung und Wiedergeburt ein [3]. Erst in und mit dieser wird vollständig erfüllt, was den Gläubigen verheissen ist, dass sie in der Zukunft verherrlicht zugleich mit Christus die Erbschaft der Welt (κληρονομία τοῦ κόσμου) erhalten werden [4]. Denn erst jetzt erfolgt die *Vollendung* (τὸ τέλος), bei der Christus die Herrschaft (τὴν βασιλείαν) dem Vater zurückgibt und alle Herrschaft und Macht und Gewalt aufhört und Gott Alles in Allem (oder in Allen, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) ist [5].

2) *Der Mittelzustand.* Bis dahin jedoch sind noch viele Zwischenstufen durchzumachen. Zunächst nämlich steht uns nebst den Leiden dieses Lebens und der zeitweiligen Trennung von Christus der *Tod* bevor [6]. Er ist eine Strafe der Ursünde, die auch Christus übernahm, um unseren Schuldbrief zu tilgen. Daher müssen auch die Gläubigen diesen Tod in Christus geistig und leiblich mitsterben, jenes in der Taufe, dieses beim Zergehen ihres irdischen Lebens. Doch ist selbst dieser leibliche Tod für sie vielmehr ein Gewinn, wie ein Uebel [7]. Eine Ausnahme bilden hier nur die, welche bei der einst zu erwartenden Wiederkunft und «Erscheinung» (παρουσία) des Herrn noch am Leben sind. Denn diese — und zu ihnen rechnete früher Paulus sich selbst und seine Zeitgenossen (ἡμεῖς) [8] — werden leiblich nicht sterben, obgleich auch sie werden verwandelt werden. Wenn nämlich die Stimme des Engels ertönt und die Posaune Gottes vom Himmel herab sich vernehmen lässt — sie wird sich aber vernehmen lassen! —: dann werden

---

1) 2 Cor. 5, 4. 2) 1 Cor. 15. 23. Röm. 8, 23. Col. 1, 18. 2 Tim. 2, 11 ff. 3) Röm. 8. 19—22. 4) Röm. 4, 13. 8, 17. Gal. 3, 29. 4, 7. Tit. 3, 7. Eph. 1, 14. 18. Col. 3, 24. 5) 1 Cor. 15, 24—28 vgl. Eph. 4, 13. Col. 1, 28. 6) 2 Tim. 4, 6 cf. 2 Cor. 5, 6—8. Phil. 1, 21. 23. 7) Röm. 5, 12. Col. 2, 14. Röm. 6, 4. 1 Cor. 15, 36. Col. 1, 24. Phil. 2, 21 ff. 8) 1 Thess. 4, 15. 17. Vgl. jedoch 5, 1.

zuerst die in Christus Gestorbenen auferstehen, und mit ihnen zugleich die noch Lebenden Christus auf Wolken in die Luft entgegengerückt werden. Hiernach werden sie allezeit (πάντοτε) bei dem Herrn sein [1]). — Was nun aber den Zustand der Gestorbenen bis dahin betrifft: so bezeichnet ihn Paulus mit Bezug auf das Leibliche als ein Schlafen (κοιμᾶσθαι) und ein Aufgelöstwerden (ἀνάλυσις) [2]). Was aber die Seele betrifft, so ist der Zustand derjenigen, welche die Hoffnung des ewigen Lebens haben, ein Sein bei Christus, welches viel besser ist, als das gegenwärtige Leben [3]). — Alle aber, welche auf den Grund Christi gebaut d. h. den christlichen Glauben angenommen und im Wesentlichen, auch rücksichtlich des Lebens darnach, bewahrt haben, müssen nach ihrem Tode ein Prüfungs- und Läuterungsfeuer bestehen. «Bauet Jemand auf diesen Grund Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh: so wird eines Jeden Werk offenbar werden; denn «der Tag» (ἡ ἡμέρα, der Gerichtstag) wird es kund thun, weil er im Feuer sich offenbart (ἀποκαλύπτεται); und das Feuer wird bewähren (δοκιμάσει), welcherlei Art eines Jeden Werk sei. Wird Jemandes Werk, das er darauf gebaut, bleiben: so wird er Lohn empfangen. Wird dagegen Jemandes Werk verbrennen: so wird er bestraft werden, er selbst aber wird gerettet werden, so jedoch, wie durch Feuer [4]).» Offenbar wird hiermit gelehrt, dass alle Sterbenden ein besonderes Gericht erwartet und diejenigen, die zwar gerechtfertigt, jedoch nicht vollkommen bewährt gefunden sind, eine zeitliche Strafe zu bestehen haben, bevor sie in die selige Vollendung eingehen können. Ueber das, was den völlig Schlechten vom Augenblick ihres Todes an bis zum Weltgericht begegnen wird, sagt der Apostel Nichts.

3) *Die letzte Entscheidung.* Wie sich im Fortschritte der Geschichte einerseits die Kirche ununterbrochen erhält und mit der Zeit alle Völker, zuletzt auch ganz Israel in sich aufnimmt [5]): ebenso bleibt im Gegensatze dazu auch das die Kirche und das Christenthum bekämpfende Böse. Ja in den letzten Zeiten wird dasselbe, wie der Geist deulich sagt, sogar seinen Höhepunkt erreichen und dann in Gemeinschaft mit vielen Schlechten der Mensch der Sünde offenbar werden [6]). Dies ist der Sohn des Verderbens, der sich auf-

1) 1 Cor. 15, 51 ff. — 1 Thess. 4, 15—17. 2) 1 Cor. 15, 51. Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6 cf. 1 Cor. 15, 36. Joh. 12, 24. 3) Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 18. 4) 1 Cor. 3, 12—15. 5) Röm. 11, 25—32. 6) 2 Thess. 2, 9—12. 1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—9.

lehnt und erhebt wider Alles, was Gott oder anbetungswürdig heisst, und der sich sogar in den Tempel Gottes niedersetzen und von sich selbst sagen wird, er sei Gott. Damit kommt der Abfall (ἀποστασία). Ehe Solches geschehen, wird die Zukunft (παρουσία) unseres Herrn Jesu Christi nicht eintreten[1]). Zwar ist das Geheimniss der Gesetzwidrigkeit (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) schon jetzt wirksam. Aber erst muss der, welcher es zur Zeit niederhält (ὁ κατέχων ἄρτι d. h. wohl jede *Ordnungsgewalt* in der Welt), beseitigt sein. Dann erst wird «der Gesetzwidrige» (ὁ ἄνομος) sich offenbaren, welchen der Herr Jesus vertilgen wird mit dem Hauche seines Mundes, und vernichten wird durch den Eintritt seiner Zukunft[2]). Ueber die Zeit und Stunde aber (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν), wann dieses geschehen wird, ist nicht nothwendig etwas Näheres anzugeben. Denn der Tag des Herrn wird kommen, wie ein Dieb in der Nacht[3]). Gleichzeitig mit der Parusie erfolgt die erste Auferstehung der Todten, derjenigen nämlich, die in Christus entschlafen sind[4]). — Ob von diesem Zeitpunkt bis zur allgemeinen Auferstehung und dem letzten Gerichtstag noch wieder eine längere oder kürzere Periode vergehen werde, davon sagt der Apostel zwar nichts; aber er sagt auch nichts, was eine solche Vorstellung ausschlösse. Denn zwar heisst es, dass der Herr einst die Lebenden und die Todten richten werde bei seiner Erscheinung und seinem Reiche (κατὰ τὴν επιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ)[5]); und es kann dies allerdings heissen, wie es auch die Synoptiker gefasst zu haben scheinen[6]), dass das letzte Gericht unmittelbar mit der Wiederkunft des Herrn zusammenfallen werde. Es können aber jene Worte auch den Sinn haben, dass das Gericht *am Ende* der Periode, die im Allgemeinen als die der Erscheinung und des Reiches Christi bezeichnet wird, stattfinden werde. So hat es offenbar Johannes in der Apokalypse gefasst, indem er zwischen dem Augenblick der *ersten*, blos die Gerechten betreffenden, Auferstehung und der *zweiten* d. h. der allgemeinen Auferstehung, nach welcher das Weltgericht folgt, das *tausendjährige* Reich eintreten lässt[7]). Ist nun damit die paulinische Lehre ganz wohl verträglich[8]), so wird darin dann über das einstige allgemeine Gericht Fol-

---

1) 2 Thess. 2, 3 fl. 2) 2 Thess. 2, 6—8. 3) 1 Thess. 5, 1. 2 4) 1 Thess. 4, 16. 1 Cor. 15, 23. 5) 2 Tim. 4 1. 6) Luc. 21, 27 fl. Mt. 24 30 fl. Mr. 13, 26 fl. 7) Apoc. 19, 11. 21: Die *Wiederkunft Christi* nebst dem Gericht über den Antichristen und seinen Anhang. Ib. 20, 4: Die *erste* Auferstehung (mit deutlichem Unterschied von der zweiten v. 5) Ib. v. 12 fl.: Die *zweite* Auferstehung. Ib. v. 14 fl.: Das *letzte allgemeine Gericht.* 8) Vgl. auch das εἶτα 1 Cor. 15 24.

gendes gesagt: «Wir Alle müssen vor dem Richterstuhle Christi erscheinen (φανερωθῆναι), damit ein Jeder seinen Lohn empfange für das, was er im Leibesleben gethan hat, sei es Gutes, sei es Böses [1].» «Am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes wird Gott Jedem vergelten nach seinen Werken: den Einen, die mit Ausdauer im guten Werke Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit suchten, das ewige Leben; den Andern, die mit Widerspenstigkeit der Wahrheit unfolgsam waren und dagegen der Ungerechtigkeit Folge leisteten, Grimm und Zorn. Drangsal und Angst (θλῖψις καὶ στενοχωρία) über jeden Menschen, der Böses verübt, den Juden zuerst und (dann) den Griechen; Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden über Jeden, der Gutes thut, den Juden zuerst und (dann) den Griechen [2].» «Wisset, was immer einer Gutes thut, das wird ihm vergolten werden vom Herrn, sei er ein Sklave oder ein Freier [3].» «Ich beschwöre dich bei Gott und Jesus Christus, der einst die Lebenden und die Todten richten wird bei seiner Erscheinung und seinem Reiche: verkündige das Wort, halte damit an zur gelegenen, zur ungelegenen Zeit, rüge, strafe, ermahne in aller Sanftmuth und Belehrung [4].»

4) Die *Ewigkeit*, als Beides umfassend, das vom Menschen absolut zu Hoffende und zu Erstrebende, d. h. den *Himmel*, und das von ihm absolut zu Fürchtende und zu Vermeidende, d. h. die *Hölle*, bildet den Schlussstein des Ganzen. Da der Himmel nichts Anderes ist, wie das Endziel der in Christus hergestellten Menschheit und der ganzen mit ihr verbundenen Schöpfung, so ist hierüber bereits oben (Nr. 1) das Hinreichende gesagt. Zu erörtern bleibt also nur noch die paulinische Lehre von der Hölle und insbesondere von der *Ewigkeit der Höllenstrafen*. Hierüber heisst es: «Diejenigen, welche Gott nicht kennen und dem Evangelium unseres Herrn Jesu Christi nicht Folge leisten, werden Strafe leiden, *ewiges Verderben* (ὄλεθρον αἰώνιον), von dem Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht, wenn er kommt, um verherrlicht zu werden in seinen Heiligen [5].» Wir sehen also, dass die Lehre des *Paulus* in dieser Rücksicht genau sowohl mit der des alten Testamentes [6], als mit der der *Petriner* [7]) und des *Johannes* [8]) übereinstimmt. Dennoch hat man geglaubt, namentlich

1) 2 Cor. 5, 10. 2) Röm. 2, 5—10. 3) Eph. 6, 5. 4) 2 Tim. 4, 1 fl. vgl. Tit. 2, 13. 5) 2 Thess. 1, 8. 6) Ps. 49, 15. Jes. 66, 24. Sir. 5, 9 u. s. w. 7) Mt. 25, 41. 46 cf. 3, 12. 7, 23. 10, 28. 12, 32. Mr. 9, 43—45. Luc. 13, 27. 16, 23—31. 8) Apoc. 20, 14. 15. cf. 21, 8. 22, 15 u. s. w. Joh. 3, 36.

in folgenden fünf Stellen bei ihm einen Widerspruch mit dieser Lehre zu finden. 1) Paulus sagt: «Im Namen Jesu werden die Kniee aller derer sich beugen, die im Himmel, auf der Erde und *unter* der Erde sind [1].» 2) Er verkündet das «Geheimniss» (*μυστήριον*), dass trotz der jetzigen Verstockung eines Theiles von Israel, doch am Ende der Zeiten, wenn erst die Fülle der Heiden eingegangen ist, *ganz* Israel gerettet werden soll [2]. 3) Er lehrt: «Wie in Adam Alle sterben, so werden in Christus *Alle* lebendig gemacht werden [3].» 4) Desgleichen: «Der letzte Feind, der vernichtet werden wird, ist der *Tod* [4],» ein Ausdruck, der ihm sonst ganz allgemein die Strafe der Sünden bezeichnet [5]. 5) Seine Schlussaussicht geht dahin, dass Gott Alles in Allen sein werde [6]. — Indessen sagt, genauer besehen, keine dieser Stellen etwas über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Höllenstrafen aus. In der ersten Stelle nämlich sind die *unter* der Erde keineswegs die Verdammten, sondern vielmehr die Heiligen des alten Bundes, welche bis dahin in der Unterwelt waren, von Christus aber bei seinem Herabsteigen zur Hölle erlöst wurden; und ebenso die im Hades Befindlichen. In der zweiten Stelle wird gesagt, dass am Ende *ganz* Israel werde gerettet werden. Aber einmal gehören zu diesem Ganzen nicht die abgeschnittenen Glieder, die sich durch eigene Schuld verstockt haben; denn wie diese Glieder an sich nicht wesentlich für das Ganze sind, so ist gerade das ein Beweis der göttlichen Allmacht, dass sie am Ende durch eine *neue Schöpfung* (Wiedergeburt) das Ganze auch ohne diese Glieder und dennoch unverstümmelt wieder herzustellen vermag. Sodann aber ist von Vielen der jetzt noch Ungläubigen für uns völlig ungewiss, wie gross ihre Schuld dabei ist. Es kann nämlich sehr wohl der Fall sein, dass eine Menge von ihnen weit mehr aus Schwäche und Mangel an Einsicht, als aus Bosheit sich vom Christenthum fern hält. Diese aber können auch nach sonstigen Aussprüchen der Schrift allerdings noch *jenseits* Vergebung erhalten [7]. Dabei ergibt sich dann aus der paulinischen Lehre vom Organismus des Leibes Christi, dass diesen der Heilsgnade noch fähigen Mitgliedern des Volkes Gottes gleichwie allen ohne ihre Schuld für jetzt noch ausser dem Christenthum stehenden Menschen das Verdienst nicht nur *Christi selbst*, sondern auch das ihrer zum Christenthum bekehrten Volksgenossen (wie überhaupt aller Mitglieder des Leibes Christi) einstens

5, 29. 1 Joh. 3. 14 u. s. w. 1) Phil. 2, 10. 2) Röm. 11, 25. 26. 3) 1 Cor. 15, 22. Röm. 5. 18. 4) 1 Cor. 15, 26. 5) Röm. 6, 23 u. s. w. 6) 1 Cor. 15. 28. 7) Mt. 12, 32.

zugerechnet wird. Heisst es ferner in der dritten Stelle, dass in Adam Alle sterben, und in Christus Alle lebendig werden: so hat hier das Wort *Alle* insofern eine zwiefache Bedeutung, als es das eine Mal alle *natürlichen*, das andere Mal alle *geistigen* Nachkommen dieser zwei Stammväter der Menschheit, dort also schlechthin alle von Adam abstammenden *Menschen*, hier aber nur alle von Christus *Erlösten* bezeichnet. Wenn hierauf in der vierten Stelle von der Vernichtung des Todes gesprochen wird: so ist damit die Vernichtung des Todes in allen Gliedern Christi [1]) und ebenso in allen Wesen der natürlichen Schöpfung [2]) gemeint. Denn jene werden jetzt in's ewige Leben eingehen, diese aber werden von allem Schmerz und aller Vergänglichkeit befreit werden. Dagegen ist eine Vernichtung oder Aufhebung des Todes auch bei den Verdammten schlechthin undenkbar, desshalb weil ja ihr Tod fortlebt in ihrer Sünde und ihre Sünde fortlebt in ihrem Tode. Da sie aus dem *Ganzen* ausgeschlossen, so ist von ihnen in der Stelle durchaus keine Rede; denn sie sind dann ein für allemal der *Vergessenheit* übergeben. Dass fünftens endlich Gott beim Abschlusse der Zeit Alles in Allen sein wird, ist, wenn es auch auf die Verdammten angewandt werden soll, offenbar nur so zu verstehen, dass Gott in denen, die *mit* ihm sind, Alles nach seiner *Liebe*, in denen aber, die *wider* ihn sind, Alles nach seinem *Zorne* sein wird. Doch hat Paulus wohl auch hier an die Verdammten gar nicht gedacht. — Nun scheint sich allerdings gegen diese Lehre von der ewigen Verdammniss, die Paulus, wie gesagt, mit *allen* Aposteln und der *gesammten christlichen Kirche* gemein hat, wohl der Einwand erheben zu lassen, dass sie *hart* sei, indem Gott dabei durchaus nicht als die *Liebe*, sondern nur als furchtbare *Gerechtigkeit*, ja als ein *ewiger* Bestrafer einer blos *zeitlich* begangenen Sünde gedacht werde. Hierauf ist zunächst zu erwidern, dass jene Lehre die schlechthin nothwendige *logische* Consequenz derjenigen Prämissen ist, die das Christenthum macht, und dass auch Niemand sie aufgeben kann, der nur einigermaassen nachdenklich an *Gott*, *Unsterblichkeit* und insbesondere an *Freiheit* und *Persönlichkeit* glaubt. Geleugnet wird daher auch jene Lehre im Allgemeinen nur von Solchen, die in der That *nicht* hieran glauben. Dennoch braucht man, was *sie* dafür aufstellen, nur mit dem, was das Christenthum über die Verdammniss lehrt, näher zu vergleichen, um zur Einsicht zu gelangen, dass

---

1) Vgl. 1 Thess. 4, 14. 16. 2) Röm. 8, 21.

diese beiderlei Lehren, so diametral sie auch gegen einander stehen, dennoch gewisse Berührungspunkte haben, vermöge deren sich wohl sagen lässt, dass selbst jene Ungläubigen in dem Loos, das ihrer wartet, einst erhalten werden, *was sie jetzt wünschen*, oder dass zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe hier so wenig, wie überhaupt, ein Widerspruch obwaltet. — Den tiefern Aufschluss nämlich gibt hier allein das Wesen der relativen *Persönlichkeit*, wornach dieselbe *drei* Stadien durchlaufen kann, indem sie entweder 1) *potentiell* oder 2) *actuell* (potenzirt) oder 3) *depotenzirt* (d. h. im Tode begriffen) ist — im Gegensatz zur absoluten Persönlichkeit, welche blos *actuell* ist. Das Kind hat im Augenblick, wo es ins Dasein tritt und noch lange nachher eine blos potenzielle Persönlichkeit; daraus entwickelt sich im *Leben* dieser Zeit und der Ewigkeit die actuelle Persönlichkeit. Dagegen bleibt nach der Lehre des Christenthums bei den Verdammten zwar die Persönlichkeit als solche, weil Gott nichts *vernichtet*, was er erschaffen hat, aber sie liegt dann für ewig in den Banden des *Todes*, d. h. sie ist jetzt mit Beibehaltung ihrer angeschaffenen *Natur* durch ihre *Schuld* jeglicher unmittelbaren oder mittelbaren *Gnade* verlustig geworden (in infernum nulla intrat gratia) und so von vorn herein selbst schon jeder *Möglichkeit* beraubt, sich noch irgendwie aus sich heraus zu *bethätigen*; mit andern Worten, sie ist *deactualisirt*, weil sie *depotenzirt* ist. — Erwägt man Alles, was Paulus, was die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, und was das Christenthum überhaupt von den ewigen Höllenstrafen sagen, und beachtet man dabei, was hier Bild und was Sache ist: so dürfte sich wohl so ziemlich das Ganze auf diese Bestimmungen zurückführen lassen, da ausserdem hierbei nur noch einiges Nähere im Auge zu behalten ist. Zuerst nämlich muss beachtet werden, dass sich nach der Lehre der Schrift aus der potenziellen Persönlichkeit die actuelle nur durch die Dazwischenkunft des *Geistes* entwickelt. Dieser Geist ist nicht jener constitutive Bestandtheil des Menschen, der auch Geist genannt wird (Leib, Seele, Geist), sondern etwas als Gottes Gabe und Aufgabe zu dem an sich bereits *vollständig* (wesenhaft) daseienden Menschen *Hinzukommendes*, welches seine tiefste Mitte (die Seele) ergreifend und erfüllend ihn damit (in einem höhern Sinne) *lebendig* macht[1]), aber zu seiner blossen Fortexistenz keineswegs nöthig ist[2]). Nun *soll* der Mensch nach seiner sittli-

1) Gen. 2, 7. 2) Gen. 6, 3. Cohel. 12, 7.

chen Bestimmung, sobald die *Zeit* dazu gekommen ist, diesen Geist haben. Denn von Gott ist ihm die *Möglichkeit* dazu geboten, er braucht nur in rechter Weise *sich selbst* zu bestimmen, so hat er ihn *wirklich.* Hat er ihn also dann nicht, wenn er ihn haben *sollte,* so ist dies seine *Schuld.* Kann er auch, wie gesagt, ohne diesen Geist wohl *sein,* so kann er doch nicht ohne ihn *gesund* oder *heil* (integer) sein. Hat er aber gar durch seine Schuld in sich ein Hinderniss bereitet, wodurch selbst schon die Möglichkeit ausgeschlossen wird, den Geist noch zu haben, so ist damit der Mensch geistig *todt.* Da nun eben dieser Geist d. h. die Gnade die *Bedingung* ist, unter der allein des Menschen *Potenz* zur actuellen Persönlichkeit *ad actum* kommen kann: so hört hiermit diese Potenz selbst auf, noch Potenz zu sein, und dem Menschen kommt daher jetzt weder eine actuelle, noch eine potenzielle, sondern nur noch eine depotenzirte Persönlichkeit zu. Aber selbst so *fehlt* dem Menschen nichts, was *wesentlich* zu ihm gehört, weil der *Geist* in dem angegebenen Sinne des Wortes an und für sich nicht wesentlich zum Menschen gehört, durch ihn allein aber und durch das Verhältniss, welches zu ihm die freie *Selbstbestimmung* des Menschen einnimmt oder eingenommen hat, der Unterschied der potenziellen, actuellen und depotenzirten Persönlichkeit bedingt wird. — Ein Weiteres, was hier wohl beachtet werden muss, ist das Sein des Menschen in der *Zeit* und dessen Unterschied von dem Sein in der *Ewigkeit.* In der Zeit nämlich hat der Mensch jenen Geist zwar nie *ganz,* aber auch nie *gar nicht;* dagegen in der Ewigkeit hat er ihn *entweder* ganz, *oder* er hat ihn gar nicht. Nachdem nämlich Gott den Menschen erschaffen, «hauchte er ihn an» d. h. theilte er ihm jenen *Gnadengeist* mit und machte ihn so zu einer *lebenden* Seele. Der damit in die actuelle Persönlichkeit erhobene Mensch verliert diese, so lange er in der *Zeit* lebt, nie völlig — es kommt ihm, so lange die Zeit für ihn dauert, der höhere Geist nie ganz wieder abhanden: es bleibt ihm stets noch die *Möglichkeit*, den Geist, den er durch seine Sünde trübe gemacht, wieder aufzufrischen und zu stärken. Darum haben wir auch auf Erden kein Beispiel eines solchen Seelenzustandes, wie der Zustand des geistigen Todes, in dem sich die Verdammten, und des geistigen Lebens, in dem sich die Seeligen befinden. Ja auch *nach* dem leiblichen Tode der Einzelnen bis zum allgemeinen Gericht dauert die *Zeit* für *Alle* noch fort und bis dahin ist weder der Himmel noch die Hölle fertig. Daher ist z. B. für die gefallenen Geister immer noch eine *Thätigkeit* in der Welt möglich und sie haben darin selbst eine Art Wohl-

gefühls[1]) trotz alles Schmerzes, von dem ihr und der ihnen Gleichgestellten Weilen in dem Strafzustand begleitet ist[2]). Der eigentliche Uebergang aber zur Hölle tritt für sie erst in dem Augenblick des letzten allgemeinen Gerichtes ein[3]). — Ist nun dieser Uebergang selbst ein zweites *Sterben*, analog dem ersten (physischen) Sterben, indem sich in diesem die *Seele* vom *Leibe*, in jenem aber der (höhere Gottes-) *Geist* von der *Seele* trennt d. h. alle *Gnade* den Menschen verlässt: so ist der darauf eintretende (zweite) *Tod*[4]) gewiss das Furchtbarste, welches ein zur Freiheit, Seligkeit und Anschauung Gottes berufenes Geschöpf, das auch, nachdem es seinen Beruf verfehlt, *ewig fortdauert*, irgendwie treffen kann. Dennoch fragt sich, ob und welches Schmerzgefühl eine alles höhern Geistes oder aller Gnade verlustig gegangene Seele noch hat, und ob ihr nicht die äusserste (geistige) *Finsterniss* d. h. doch wohl völlige *Bewusstseinslosigkeit*, gerade auch desshalb von Gott zur Strafe verordnet ist, um ihr die, sie bis zur vollständigen *Ohnmacht* fesselnden, Banden des *Todes* auf ewig-hin-erträglich zu machen[5]) ? —Wir lassen es ausdrücklich bei dieser *Frage* bewenden, da wir wohl wissen, dass der blos *buchstäblich* gefasste Wortlaut einiger Bibelstellen sich mit Fug gegen die hier gegebene Deutung vorbringen lässt, wir aber doch auch eine bessere Deutung nicht kennen, um die Schwierigkeiten, welche sonst diese Lehre hat, zu überwinden[6]). Dabei bemerken wir noch, dass das Wesen

---

1) Mt. 8, 29—31 par. 2) Mt. 8, 12 u. s. w. par. 3) Mt. 25, 46 u. s. w. 4) Apoc. 20, 14. 5) Vgl. *Friedrich von Schlegel's* Philosophische Vorlesungen, herausgegeben von *Windischmann*, Bd. II. S. 456: «In der Hölle empfindet man wohl noch die Folgen des göttlichen Zornes, aber nicht mehr diesen selbst; denn *das wäre schon ein Labsal, auch nur auf diese Weise mit Gott in Verbindung zu stehen, dass man seine strafende Hand fühlt.* Es könnte daher ein philosophischer Zweifel entstehen, ob die, welche in der Hölle sind, es wahrhaft *wissen*? Sie werden allerdings ihre eigene Vernichtung ewig *fühlen* und sich *erinnern* (?), was sie ursprünglich waren und hätten sein sollen, ohne jedoch dabei *mit klarem Bewusstsein von Gott* zu wissen.» 6) Die in der Bibel zur Bezeichnung der Höllenstrafen gebrauchten *bildlichen* Ausdrücke, wie: Gerichtstag, Gefängniss, enger Raum, äusserste Finsterniss, Pein, Schmerz, Zähneknirschen, *Feuer*, Tod, nagender Wurm u. dgl. sind fast sämmtlich der *menschlichen Gerechtigkeitspflege* und insbesondere der qualvollsten Art der *Todesstrafe* entnommen, welche man im Alterthum kannte und vorzunehmen pflegte. Nun gehört die Todesstrafe zum Wesen des Staates und nicht minder zu dem seines Vorbildes d. h. des Reiches Gottes. Wie aber der Staat für die *zusammengesetzte* Todesstrafe in unserer Zeit die *einfache* gewählt hat: so möchte es auch dem Charakter der *fortgeschrittenen* christlichen Bildung entsprechen, zur Einsicht zu gelangen, dass im Reiche Gottes da, wo es sich um den *Tod*, nicht um das *Leben* handelt, die Stelle des *ewig Unaufhörlichen* recht wohl das in seinem Erfolge nicht minder *ewige Ein-für-Alle-Mal* vertreten kann. Denn während das *Wesentliche* dadurch nicht im Mindesten verändert wird, scheint sich nur so ein Einklang zwischen der *Gerechtigkeit* und *Liebe* herstellen zu lassen.

der *Persönlichkeit*, von dem hier allein ausgegangen werden kann, ein Gegenstand ist, der sich weder durch blosse Bibelstellen noch auch durch die bisherigen kirchlichen Lehrentscheidungen bereits vollständig erledigen lässt, indem er über diejenige Entwickelung des Christenthums *hinausgeht*, die schon, sei es in der Bibel, sei es sonst, als hinreichend *festgestellt* vorliegt. Denn dazu war die Zeit bis jetzt noch nicht gekommen und erst in der Gegenwart, wo die Frage nach der Persönlichkeit in allen Beziehungen zur wichtigsten Frage des Tages geworden, reift sie ihrer vollständigern Erledigung entgegen. Hierbei aber wird es, wie wir meinen, vor Allem auch darauf ankommen, ob man ganz in *demselben Sinn* denen, die ihr ewiges Ziel erreicht und die es verfehlt haben, Persönlichkeit wird beilegen können; und ebenso, ob zum Begriff der *Strafe* schlechthin auch das (fortgesetzte) *Strafgefühl* gehört? — Nur hierzu wollten wir mit Obigem einen Beitrag liefern, diesem aber keine andere Bedeutung als die eines *Versuches* beilegen, die berührte Frage auch theologischer Seits in Anregung zu bringen.

§. 55.

Die Lehre des Lucas.

1) *Das Lucasevangelium* ist, wie es selbst in seinem Vorworte sagt, ein Bericht über das Leben Jesu, worin sich sein Verfasser mit grösster Treue an die ihm von anderer Seite her zugekommenen Quellen halten will, hierbei hauptsächlich nur ihre Auswahl und Anordnung nach der Zeitfolge (καθεξῆς) sich angelegen sein lassend [1]). Die Vergleichung aber mit dem Matthäus- und Marcusevangelium zeigt eine so nahe Verwandtschaft des Lucasevangeliums mit diesen im Allgemeinen und Besonderen, dass eine Abhängigkeit aller drei Evangelien von denselben mündlichen Berichten, von gemeinsamen schriftlichen Quellen und von gegenseitiger Benutzung vernünftiger Weise nicht geleugnet werden kann. Zugleich ergibt sich daraus das Eigenthümliche des Lucas in Bezug sowohl auf die Quellen, welche er seinem Berichte zu Grunde gelegt, und die Anordnung, die er damit getroffen, als auf die dogmatische Lehransicht, der er, so viel es seine Quellen zuliessen, einen Ausdruck zu geben gesucht hat. — Es zerfällt nämlich sein Evangelium in folgende *vier* Hauptstücke: 1) Die Jugendgeschichte Jesu [2]), von Lucas nach eigenen Quellen bearbeitet. Dazu kommt noch die erst bei Gelegenheit der Taufe Jesu nachträglich beigebrachte Genealogie desselben [3]). 2) Die Geschichte der Taufe und der Wirksamkeit

1) Luc. 1, 1—4. 2) Luc. 1, 5—2, 52. 3) Luc. 3, 23—38.

Jesu in Galiläa [1]), verwandt mit Matthäus und Marcus, und offenbar grösstentheils aus denselben Quellen geflossen, wie insbesondere auch die Vergleichung mit Johannes und die hieraus ersichtliche Ueberspringung eines ganzen Jahres sowie die Nichterwähnung der Festreisen Jesu beweist. Doch fehlt bei Lucas eine ganze Reihe von Erzählungen, welche bei Matthäus und Marcus vorkommt [2]). 3) Der Reisebericht [3]) ganz nach eigenen Quellen bearbeitet. Doch sind manche der hier mitgetheilten Ereignisse, Reden und Aussprüche Jesu auch von Matthäus und Marcus bei anderer Gelegenheit und in anderer Reihenfolge mitgetheilt worden. Lucas scheint sich dabei genau an den geschichtlichen Thatbestand gehalten zu haben, während namentlich Matthäus freier damit schaltete, indem er das sachlich Verwandte zusammen zu stellen liebte. 4) Die letzte Zeit Jesu [4]), worin, einige Einschaltungen, insbesondere das Schlussstück [5]) und unbedeutendere Abweichungen im Einzelnen abgerechnet, sowohl in der Anordnung des Ganzen als in der Darstellung der meisten Einzelheiten eine sehr nahe Verwandtschaft mit Matthäus und Marcus deutlich ist. Schon aus diesem Anschluss des Lucas an verschiedene Quellen, wobei er im ersten und dritten Stücke gewiss nicht minder genau, wie im zweiten und vierten verfahren sein wird, ergibt sich klar, dass er den ihm vorliegenden Stoff keineswegs in der Weise *dogmatisch* verarbeitet, angeordnet, zusammengestellt und namentlich durchweg auf die messianischen Weissagungen des alten Testamentes bezogen hat, wie Matthäus. Im Allgemeinen war es vielmehr einzig das *historische* Interesse, was ihn leitete. Gerade dadurch aber, dass sein Bericht sich in der Hauptsache so eng an seine Quellen anschloss, erklärt es sich auch, dass derselbe eine so vorzugsweise *petrinische* Färbung erhielt, und dagegen das *paulinisch-dogmatische* Interesse, welches Lucas selbst verfolgte, sich nur nebenbei geltend machen konnte. — Allerdings nämlich musste Lucas daran gelegen sein, zu zeigen, dass das, was Paulus wollte und durchführte, bereits in den Urthatsachen des Christenthums seinen Grund hatte. Dahin gehörte vor Allem das Unternehmen des Paulus, den Heiden das Evangelium zu predigen, und die dazu nothwendige Voraussetzung, dass das Christenthum für die ganze Menschheit bestimmt sei. Dies nun liess sich schon sogleich am Stammbaume Jesu nachweisen. Denn obgleich das Verzeichniss,

---

1) Luc. 3, 1—22. 4, 1—9, 50. vgl. Mt. 3, 1—18, 35. Mr. 1, 1—9, 50. 2) Mt. 14, 22—16, 12. Mr. 6, 45—8, 26. 3) Luc. 9, 51—18, 14. 4) Luc. 18, 15—24, 53. vgl. Mt. 19, 1—28, 20. Mr. 10, 1—16, 20. 5) Luc. 24, 13—53.

welches Lucas unter seinen Quellen vorfand und vielleicht durch Philippus aus dem Familienarchiv von Joseph und Maria selbst erhalten hatte, nur bis zu David zurückreichte: so konnte es doch von da an mit leichter Mühe unter Zuhülfenahme der LXX bis auf Adam und so bis auf Gott selbst zurückgeführt werden. Dann war schon hier jede ausschliessliche Beziehung des christlichen Erlösungswerkes auf das Volk Israel umgangen. In der That nun sehen wir Lucas so verfahren [1]). Wenn er aber in dieser Stammtafel gerade 77 Glieder und schon von Jesus bis David 42 Glieder aufführt, während Matthäus 42 Glieder bis Abraham zählt: so ist bei Lucas ein solches wiederholtes Vorkommen der Siebenzahl gewiss nur zufällig; während Matthäus sein (essenisches) Zahleninteresse nicht nur durch das absichtliche, wenngleich stillschweigende, Auslassen mehrerer Glieder [2]), sondern auch durch sein ausdrückliches Hervorheben der 3 × 14 Geschlechter [3]) deutlich an den Tag legt. — Ferner erhalten bei Matthäus die *zwölf* Apostel bei ihrer ersten Aussendung die bestimmte Weisung, nur den Juden das Evangelium zu predigen [4]). Dazu bildet bei Lucas das Gegenstück die Aussendung *siebenzig* anderer Jünger [5]), d. h. eben so vieler, als es nach einer schon altjüdischen Auslegung der mosaischen Völkertafel [6]) verschiedene Sprachen und Nationen gab. Und zwar erhalten diese Jünger bei Lucas im Allgemeinen dieselben Vorschriften, die bei Matthäus den Aposteln gegeben werden. Nur ist davon mit keiner Silbe die Rede, dass sie sich blos an die Juden wenden sollen; vielmehr wird hier gerade den Juden wegen ihrer schlechten Aufnahme des Evangeliums gedroht und dagegen den Heiden ein Vorzug eingeräumt, in Worten, welche Matthäus theilweise erst bei einer anderen Gelegenheit mittheilt [7]). Auch die Stellung dieser Begebenheit ist zu beachten. Kurz vorher ist nämlich erzählt, wie Jesus, auf einer Reise nach Jerusalem begriffen, sich in den Dörfern der *Samaritaner* aufhielt und bei dieser Gelegenheit es dem Jacobus und Johannes nicht gut hingehen liess, dass diese in jüdischem Parteieifer auf die Samaritaner Feuer wollten herabfallen lassen [8]). Gleich nachher aber trägt Jesus die Parabel vom barmherzigen *Samaritan* vor, um zu zeigen, dass es Fälle gebe, in denen sich ein Samaritan mehr wie ein Jude als unser Nächster erweise

1) Luc. 3, 23 fl. 2) Z. B. Mt. 1, 8 zwischen Joram und Josias vgl. 1 Chron. 3, 11. 2 Chron. 21, 17. 3) Mt. 1, 17. 4) Mt. 10, 1 fl. 5) Luc. 10, 1 fl. 6) Gen. 10. vgl. Lightfoot hor. hebr. p. 1031. 7) Luc. 10, 12 fl. vgl. Mt. 10, 15. 11, 21 fl. 8) Luc. 9, 51—56.

und daher auch auf jenen das Gebot der Nächstenliebe seine Anwendung finde [1]). Weiterhin wird dann in eben diesem Reiseberichte erzählt, dass Jesus zehn Aussätzige heilte; neun davon waren Juden, einer ein Samaritan, und dieser allein bewies sich dankbar für seine Heilung [2]). Nun werden aber von Lucas die Samaritaner ausdrücklich als nichtjüdisches Volk bezeichnet [3]). Hat sich also, muss man schliessen, Jesus selbst gegen die von den Juden so besonders gehassten Samaritaner liebevoll benommen: so haben seine Jünger in Betreff ihrer und aller andern nichtjüdischen Völker gewiss gleiche Pflichten. Dagegen fehlt bei Lucas die von Matthäus und Marcus mitgetheilte Erzählung von der Griechin oder Syrophönizierin, worin sich eine so stark judenchristliche Färbung zeigt [4]). Dies kann absichtlich sein, vielleicht aber auch damit zusammenhängen, dass Lucas die ganze Reihe der Erzählungen bei Matthäus und Marcus, worin sie vorkommt, nicht kannte. — Doch in noch tieferer Weise, als der bisher erwähnten, gab Lucas seine paulinische Geistesrichtung zu erkennen. Denn mit einer besondern Vorliebe und im Unterschiede von den beiden andern Synoptikern theilt er solche Züge aus dem Leben Jesu und solche Reden von ihm mit, woraus hervorgeht, dass die Erlösungsgnade von Gott rein nach seiner Bestimmung, *umsonst* und ohne Alles vorhergehende Verdienst dem bis dahin in der Sünde noch befangenen Menschen *gegeben* wird, nebst der hieraus zu entnehmenden Folgerung, dass *Alle* ohne Ansehen der Person die *gleiche Berufung* zum alleinigen Heil in Christus haben [5]). — Ferner zeigt sich Lucas darin paulinisch, dass er den *Primat des Petrus* minder stark hervorhebt. Wir haben schon gesehen, dass hierfür seine Auslassung der matthäischen Stelle über Petrus als Grundfelsen der Kirche gewiss nicht bedeutungslos ist [6]). Dazu kommt, dass im Lucasevangelium Christus zu Petrus sagt: «Simon, Simon, siehe, der Teufel hat sich euch ausgebeten, um euch zu sichten wie Waizen; ich aber habe für *dich gebetet, dass dein Glaube nicht ablasse.* Und bist du einst *zurückgekehrt,* so befestige deine Brüder [7]).» Betrachtet man diese Worte selbst, sieht man dabei auf den Zusammenhang, worin sie vorkommen, nämlich sogleich *nach* der Erzählung von dem *Rangstreite*

---

1) Luc. 10, 30—37. 2) Luc. 17, 11—19. 3) Vgl. ὁ ἀλλογενής Luc. 17, 18. 4) Mt. 15, 21—28. Mr. 7, 24—30. 5) Luc. 4, 16—30 (25. 27.) 7, 36 ff. 9, 51 ff. 10, 25 ff. 12, 37. 13, 6 ff. 15. 1 ff. 17. 7 ff. 18, 9 ff. 19. 1 ff. 23, 39 ff. 6) Mt. 16, 13—20 cf. Luc. 9, 18—21. Mr. 8, 27—30. Vgl. §. 47, 4. 7) Luc. 22, 31.

unter den Jüngern und der Erklärung Jesu hierüber[1]), sowie unmittelbar *vor* der Weissagung Jesu über die *Verläugnung des Petrus*[2]) — zwei Stellen, die auch Matthäus, Marcus und zum Theil Johannes haben, während sie jene vorhin erwähnten Worte auslassen — und erwägt man endlich besonders auch noch den Umstand, dass letztere von einem *Pauliner* mitgetheilt werden, dem der Vorgang in Antiochia, die Behauptungen der galatischen Judaisten über die « Kirchensäulen » (στῦλοι) u. s. w. noch recht wohl im Gedächtnisse waren: so dürfte man schwerlich umhin können, in der angeführten Stelle das gerade Gegentheil von einer Verheissung für Petrus, als ob er in dogmatischen und andern Dingen *unfehlbar* sein werde, sondern vielmehr eine sehr bestimmte Erinnerung an die Gefahren, denen sein Glaube (vornehmlich nach judaistischer und ultralegaler Seite hin) ausgesetzt sei, und eine Ermahnung zu getreuer Erfüllung seiner Pflichten zu finden. Nichtsdestoweniger betrachtet Lucas den Primat des Petrus als von Christus selbst angeordnet und *in dem Kreise, wofür er ist*, sich auch ganz von selbst verstehend. Darum nennt er den Petrus unter den zwölf Aposteln zuerst[3]) und erzählt auch sonst oft vorzugsweise von ihm[4]). — Endlich sind als Einzelnheiten, worin Lucas sich genau an Paulus anschliesst, zu erwähnen, die Uebereinstimmung seines Berichtes über das Abendmahl[5]) mit dem des Paulus[6]), und die über das Weltende, welches nach ihm nicht, wie Matthäus und Marcus anzunehmen scheinen[7]), gleichzeitig mit dem Untergange Jerusalems, sondern gemäss der fast wörtlich gleichlautenden Zeitangabe im Römerbriefe[8]) erst dann erfolgen wird, wenn die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden[9]). — Wird Alles dieses zusammengefasst, so wird man sehr geneigt, der Annahme der Kirchenväter[10]) beizustimmen, dass Paulus einen Antheil am Lucasevangelium gehabt habe. Dennoch hat es hiermit gewiss nur im Allgemeinen seine Richtigkeit. Dagegen ist ohne Zweifel irrthümlich sowohl die Meinung, der von Paulus mehrfach gebrauchte Ausdruck: εὐαγγέλιόν μου[11]) bezeichne unser Lucasevangelium; als die andere, es sei kein Anderer, wie Lucas gemeint, wenn im zweiten Korinthierbriefe

---

1) Luc. 22, 24—31. 2) Luc. 22, 33 fl. 3) Luc. 6, 14 cf. 8, 45. 9, 32. 4) Luc. 5, 8. 8, 51. 9, 20. 28 fl. 12, 41. 18, 28. 22, 8. 54 fl. 24, 12. 5) Luc. 22, 19. 20. 6) 1 Cor. 11, 23—25. 7) Mt. 24, 34. 35. Mr. 13. 30. 31. 8) Röm. 11, 25. 9) Luc. 21, 24 fl. 10) Iren. adv. haer. 3, 1 (Eus. hist. eccl. 5, 8). Tertull. adv. Marc. 4, 5 cf. c. 2. Orig. ap. Eus. h. e. 6, 25. Eus. h. e. 3, 4. Hieron. catal. 17 u. s. w. 11) Röm. 2, 16. 16. 25. 2 Tim. 2. 8.

von einem «Bruder» die Rede ist, «dessen Lob im Evangelium durch alle Gemeinden verkündigt wird[1].»

2) *Die Apostelgeschichte* bildet von der im Prolog des Lucasevangeliums angekündigten Geschichte den zweiten Abschnitt (*δεύτερος λόγος*)[2]. Denn diese wird hier von der Himmelfahrt Christi (30?) bis zum Ende des zweiten Jahres von Paulus römischer Gefangenschaft (Frühjahr 63) fortgesetzt[3]. Wie daher der erste Abschnitt, so behandelt auch der zweite ziemlich genau einen Zeitraum von 33 Jahren[4]. Ebenso ist die Geschichtsbehandlung dort und hier durchaus dieselbe. Denn ihrer grösseren Hälfte nach auf fremden Quellen beruhend[5], ist sie nur ihrer weit kleineren Hälfte nach der Bericht eines Augenzeugen[6]. Die dogmatischen Tendenzen aber sind nicht nur in der Apostelgeschichte ganz dieselben, wie im Lucasevangelium, sondern sie treten auch dort noch weit deutlicher, wie hier, in den Vordergrund. Es lassen sich nämlich in der Apostelgeschichte *zwei* Theile unterscheiden, von denen der erste hauptsächlich von *Petrus*[7], der zweite ausschliesslich von *Paulus* handelt[8]. Ihr allgemeiner historischer Zweck ist ausgesprochen in den Worten Jesu zu Anfang: «Seid mir Zeugen in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis zum Ende der Erde» (d. h. *Rom* als Mittelpunkt und Hauptstadt der ganzen *οἰκουμένη*)[9]. — Ausserdem aber verfolgt sie deutlich noch einen besondern Zweck, der mehr dogmatischer Natur ist, wenngleich auch bei ihm das Geschichtliche die Grundlage bildet. Sie will nämlich erweisen, dass Paulus zu seiner Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden nicht blos göttlich berufen sei, sondern auch rücksichtlich seiner Lehre mit Petrus und den übrigen Aposteln in allem Wesentlichen auf's vollkommenste übereinstimme, ja selbst in vielen seiner Lebensereignisse mit Petrus grosse Aehnlichkeit habe und darum auch in Bezug auf seine Person und seine Lehre eben so wohl wie Petrus als ein wahrer Apostel des Herrn anzusehen sei[10]. Hieraus ergibt sich, dass Lucas in der Apostelgeschichte genau denselben Zweck von paulinischer Seite her verfolgte, den um dieselbe Zeit (60—64) Jacobus, Judas und Petrus in ihren Briefen von petrinischer Seite her verfolgten: die Rechtfertigung des Paulus gegenüber den An-

---

1) 2 Cor. 8, 18. Vgl. *Wieseler* Chron. des Ap. Ztalt. S. 351. 2) Luc. 1, 1. Apg. 1, 1. 3) Apg. 28, 30. 4) Vgl. Luc. 3, 23. 5) Apg. 1, 1—16, 9 und 17, 1—20, 3. 6) Apg. 16, 10—40 und 20, 4—28, 31. 7) Apg. 1, 1—12, 24 (genauer bis v. 17.). 8) Apg. 13, 1—28, 31. 9) Apg. 1, 8. 10) Vgl. *Schneckenburger:* Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841.

feindungen, wodurch ihn theils die Judaisten, theils und mehr noch die Gnostiker auf alle Weise herabzusetzen suchten. Man sieht, es handelte sich dabei um nichts weniger, als um die Erhaltung des *apostolischen Christenthums* namentlich in den von Paulus gegründeten hellenischen Kirchen. Zugleich aber gibt die Unzweideutigkeit, womit die Apostelgeschichte fast bei jedem ihrer Worte diesen ihren Zweck durchblicken lässt, die entschiedenste Bestätigung dafür, dass dergleichen jetzt höchst nothwendig war und dass gewiss auch die Verfasser der genannten katholischen Briefe keinen andern Zweck als diesen im Auge hatten. Denn so bestimmt sich Lucas auf die Seite des Paulus stellte, so wenig war zwischen ihm und den Petrinern irgend ein Zwiespalt, bei dem es sich um etwas Wesentliches gehandelt hätte. Ebenso wenig aber war auch überhaupt ein feindlicher Zwiespalt zwischen Petrus und Paulus oder zwischen denjenigen Anhängern beider, die sich wirklich auf dem Boden des apostolischen Christenthums befanden. Dafür gibt die ganze Darstellung, welche Lucas von dem Verhältniss der verschiedenen Partheien in der christlichen Urzeit liefert, die deutlichsten Beweise. Denn, um nur Einiges davon zu berühren, Petrus selbst hatte die Heidenbekehrung mit dem Hauptmann Cornelius begonnen und dabei die Nicht-Nothwendigkeit der jüdischen Speisegesetze vollständig anerkannt[1]). Die Judaisten dagegen waren nicht apostolische Christen, sondern von Pharisäern ausgegangen und theilweise noch jetzt pharisäisch gesinnt[2]). Jacobus nebst den übrigen Judenaposteln stimmten auf dem Apostelconcile im Princip nicht mit ihnen, sondern mit Paulus überein[3]). Paulus aber blieb fortwährend mit der Kirche zu Jerusalem und den Judenaposteln im besten Einvernehmen[4]) u. s. w. War daher das Verhältniss der Apostel zu einander wirklich so, wie Lucas es darstellte — und wir haben nicht den mindesten Beweis, dass es *nicht* so war —: dann konnte es ebenso wenig Jacobus einfallen, Paulus in seinem Brief bekämpfen zu wollen, als das Umgekehrte Lucas selbst oder dem Verfasser des Hebräerbriefes einfallen konnte. Nichtsdestoweniger blieb ein Unterschied da, dessen man sich auch, wie die früher angeführten Beispiele zeigen, vollkommen bewusst war. Dieser Unterschied diente zur Erhaltung der Frische des Lebens, welches die apostolische Kirche beseelte, ohne dass die sich über-

---

1) Apg. 10, 1—11, 18 cf. 5, 7—11. 2) Apg. 15, 5. 3) Apg. 15, 22 fl. 4) Apg. 18, 22. 21, 17 fl.

all in ihr kundgebende höhere Harmonie dadurch irgend gestört worden wäre.

§. 56.

Die Lehre des Apollos.

1) Wenn zur Harmonie Zweierlei gehört, Einheit und Verschiedenheit, und in dem Verhältnisse der paulinischen Lehrbegriffes zum petrinischen Lucas vorzugsweise die erstere dargestellt hat: so ist die vorzugsweise Darstellung der andern dem Verfasser des Hebräerbriefes zugefallen, jedoch so, dass er hierdurch auch schon eine höhere Vermittlung anbahnen sollte, als die, wozu es Lucas, Marcus und Petrus zunächst brachten. Denn unter allen neutestamentlichen Schriftstellern steht der Verfasser des Hebräerbriefes dem Johannes am nächsten. Schon die classisch-hellenische Bildung nämlich, die derselbe genossen haben muss, und die es ihm möglich machte, sich in der Sprache und der wohlgeordneten Darstellungsweise der Hellenen mit solcher Leichtigkeit zu bewegen, macht ihn um so mehr zu dem entschiedensten Vertreter des Hellenismus gegenüber dem Hebraismus, als selbst Paulus sich von diesem in formeller Beziehung noch nicht ganz losgemacht hatte. Aber dieser sein Hellenismus ist durchaus alexandrinisch, und sowohl in der Form wie im Inhalte so vielfach mit der Lehrweise Philons verwandt, dass eine Bekanntschaft des Apollos oder wer sonst der Verfasser des Hebräerbriefes ist, mit diesem unleugbar ist[1]). Ebenso aber hat auch Johannes, wie schon bemerkt ist (§. 46, 4) und später noch deutlicher einleuchten wird, ohne Zweifel die Schriften Philons gekannt und berücksichtigt. Ferner bildet der Hebräerbrief die Spitze des paulinischen Kampfes gegen den Judaismus, sowohl was die Bedeutung der judenchristlichen Gemeinde in Palästina betrifft, gegen welche gehalten die galatische und römische Gemeinde vielmehr heidenchristlich waren, als auch, was den Gegenstand des Streites selbst angeht, da dieser im Hebräerbrief die Person Christi und sein Opfer ist, während es sich im Galater- und Römerbrief nur noch um die untergeordneten und mehr äusserlichen Werke des mosaischen Gesetzes und den vermeintlichen Vorzug des Volkes

---

1) Wie viele auffallende und wörtliche Uebereinstimmungen der Hebräerbrief mit den Schriften Philons hat, ist von *Bleek* in der Einleitung zu seinem Hebräerbrief (Bd. 1. S. 348 fl.) und an vielen Stellen in dem Commentar selbst (Bd. 2. und 3.) gezeigt worden, sodass es nicht nöthig ist, dieses hier noch einmal darthun zu wollen.

Gottes handelte (vgl. §. 43, 3). Gerade dieses aber, dass der Hebräerbrief nicht mehr einen blos pharisäischen, sondern einen bereits gnostischen Judaismus bekämpfen musste, dass er eben darum sich vom Umkreis zum Mittelpunkt erhob und dass sein fast alleiniger Gedanke die Erhabenheit des Sohnes Gottes war: gerade dieses führt ihn wiederum der johanneischen Betrachtungsweise bedeutend näher, als dieses bei Paulus irgend der Fall war. Denn was insbesondere die Lehre von Christus betrifft, so kommt dafür im Hebräerbrief zwar noch nicht die johanneische Bezeichnung *Logos* vor. Indem er aber die paulinische Bezeichnung «Bild Gottes» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) weiter ausführt, sodann die ewige Existenz des Sohnes Gottes an dem Bilde von Melchisedek bestimmt erklärt und endlich auch schon andeutet, dass Christus ähnlich wie Isaak der «Eingeborne» (μονογένης) war[1]): so steht er jedenfalls in der Sache, ja auch schon in der Bezeichnungsweise der johanneischen Auffassung so nahe, dass es nur noch eines Schrittes bedurfte, um zu dieser selbst überzugehen. (Vgl. §. 52, 1). Nichtsdestoweniger ist seine Lehre überhaupt noch ganz paulinisch. Seine Abweichungen von Paulus sind so unbedeutend, dass sie gegen die sich überall zeigende Uebereinstimmung ganz verschwinden. Diese Uebereinstimmung hat man auch von jeher anerkannt und den Ausspruch des Origines: «Die Gedanken des Hebräerbriefes gehören dem Paulus, seine Worte und sein Stil einem Andern an[2]),» in seinem erstern Theile fast noch mehr als im zweiten, allgemein als wahr befunden. Daher ist es überflüssig, den strengen Paulinismus des Hebräerbriefes erst noch beweisen zu wollen; im Gegentheile brauchen nur die feinen Unterschiede bemerklich gemacht zu werden, die zwischen seiner und der paulinischen Auffassung allerdings wahrzunehmen sind.

2) Diese *Unterschiede* betreffen theils die Form, theils den In-

1) Hebr. 1, 2—4. 7, 3. 11, 17. In der zweiten Stelle ist ausser der hier bezeugten *ewigen Präexistenz Christi* (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων) auch noch das ἀπάτωρ und ἀμήτωρ zu beachten. Wird nämlich auch dieses von Melchisedek auf Christus angewandt, so ist hiernach das *ursprüngliche* Verhältniss des erst *später* zur Würde und Herrschaft des Sohnes Gottes Erhobenen nicht sowohl als *Zeugung*, wie vielmehr nur als *Ausstrahlung* (cf. ἀπαύγασμα Heb. 1, 2) zu fassen. Allerdings kommen beide Bestimmungen zuletzt auf Eines hinaus. Dennoch möchte sich in dem Hervorheben jenes ἀπάτωρ, ἀμήτωρ wohl die Festhaltung des auch in den letzten Worten (μήτε ζωῆς τέλος ἔχων und μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές) wieder deutlich ausgesprochenen *paulinischen* Begriffes vom Sohne Gottes (cf. Hebr. 1, 2—4) zu erkennen geben. Ebenso ist hier auch noch das ἀγενεαλόγητος zu beachten, indem damit ohne Zweifel die *gnostische Aeohnenlehre* zurückgewiesen werden sollte. 2) Eus. hist. eccl. 6, 25.

halt. Zu den erstern gehört, abgesehen von der Sprache und Anlage des Hebräerbriefes, die Art, wie hier die LXX citirt werden. Denn Apollos führt diese Uebersetzung in der Regel viel wörtlicher, wie Paulus, an; er bedient sich auch einer andern Ausgabe, wie dieser, nämlich der Lesarten, die im Codex Alex., nicht derer, die im Codex Vatican. ihre Darstellung finden; endlich bezeichnet er immer nur Gott als den Urheber der Schrift, ohne, wie Paulus, zugleich auch deren menschliche Abfassung anzudeuten. — Ein anderer formeller Unterschied zeigt sich in der häufigen Anwendung der *Allegorie.* Zwar bedient sich dieser nicht selten auch Paulus, z. B. wenn er im Briefe an die Galater Hagar und Sara, und ebenso den Berg Sinai und Jerusalem mit dem alten und neuen Testamente vergleicht [1]; oder wenn er im Römerbriefe die Worte der Genesis über Abraham, «sein Glaube ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet,» auf die Christen anwendet [2]; oder wenn er ebendaselbst in Esau die Verworfenen, in Jakob die Erwählten versinnbildet sieht [3]. Allein so häufig angewandt und so weit durchgeführt ist sie doch bei ihm nirgend, wie im Hebräerbriefe. Denn nicht nur werden hier Abraham und Melchisedek in Parallele mit dem jüdischen Hohenpriesterthum und Christus gestellt [4]: auch die Institutionen des Judenthums überhaupt, der Tempel mit seinem Allerheiligsten, seinem Opfer, seinem einmal des Jahres in's Allerheiligste tretenden Hohenpriester u. s. w. werden hier als Vorbilder des Christenthums gefasst [5]. In dieser wie in der zuerst erwähnten Beziehung hat man bei Apollos wohl nicht mit Unrecht Spuren alexandrinischer Geistesrichtung bemerken wollen. — Was sodann den Inhalt betrifft, so ist schon bemerkt, dass Paulus immer blos von Beschneidung, Speisegesetzen und Gesetzeswerken überhaupt spricht; Apollos aber nur einmal allgemein von «todten Werken [6],» und auch nur einmal beiläufig von Speisegesetzen spricht [7], dagegen sonst immer ausschliesslich von der Theilnahme am jüdischen Opferkult handelt. Dieser Unterschied ist aber kein Unterschied in der Lehrauffassung, sondern nur in den besonders hervorgehobenen Lehrpunkten, wobei als maassgebend nur die besondern objectiv vorhandenen Umstände betrachtet werden können. — Eine scheinbar tiefer reichende Abweichung zeigt sich in der *Erlösungstheorie.* Paulus nämlich legt nicht nur dem Tode, sondern

1) Gal. 4, 21 ff. 2) Röm. 4, 23 cf. Gal. 3, 6 ff. v. 15. 3) Röm. 9, 10 ff. 4) Hebr. 7, 1 ff. 5) Hebr. 8, 1 ff. 9, 1 ff. 6) Hebr. 6, 1. 7) Hebr. 9, 10.

ganz besonders auch der Auferstehung Christi ein hohes Gewicht bei, indem er sagt, unser Glaube sei nichtig, wenn nicht Christus auferstanden sei [1]). Dagegen erwähnt Apollos in seiner ganzen Entwickelung der Auferstehung mit keinem Worte. Vielmehr lässt er Christus unmittelbar durch seinen Tod hindurch in das himmlische Heiligthum eintreten, um hier einmal für immer sein Opfer darzubringen [2]). Merkwürdiger Weise aber ist doch auch die Auferstehung in der Schlussdoxologie hervorgehoben [3]), was die früher von uns ausgesprochene Vermuthung bestätigt, dass diese nicht von dem Verfasser des Hebräerbriefes, sondern von Paulus selbst herrührt. Dennoch begründet auch dieses nicht entfernt einen wirklichen Unterschied. Denn einmal nennt Apollos Christus wiederholt den Anführer des Heiles (*ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας*) [4]) oder des Glaubens (*τῆς πίστεως*) [5]), offenbar mit Bezug auf die von ihm ausdrücklich gelehrte Auferstehung der Todten (*ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*) [6]). Sodann aber betrachtet auch Paulus als das eigentlich Verdienstliche im Werke Christi nur dessen Tod; wogegen er die Auferstehung und die ihr folgende Erhebung Christi als einen ihm hierfür von Gott zu Theil gewordenen Lohn bezeichnet [7]). — Ein wirklicher Unterschied von Paulus, nämlich eine weitere Fortbildung der betreffenden paulinischen Lehre zeigt sich allein in der Lehre des Hebräerbriefes vom *Glauben*, indem hierbei allem Anschein nach auf den von Jacobus erhobenen Einspruch Rücksicht genommen ist. Zuerst nämlich wird von Apollos die paulinische Lehre über den Glauben und die todten Gesetzeswerke wörtlich wiederholt [8]), zum Beweise, dass er keineswegs davon abzugehen gesonnen ist. Sodann aber stellt er eine ganz allgemeine Definition des Glaubens auf, indem er sagt: der Glaube (*πίστις*) sei die Unterlage der zu hoffenden Dinge (*ἐλπιζομένων ὑπόστασις*) [9]). Bei dieser Fassung ist es ihm möglich, schon aus dem alten Testamente eine ganze Wolke von Zeugen des Glaubens aufzuführen [10]). Darin stimmt er in der Hauptsache noch ganz mit Paulus überein. Denn auch Paulus hatte schon dem Abraham eine *πίστις* in dem Sinne eines Glaubens an die göttlichen Verheissungen beigelegt [11]). Aber in zweierlei Rücksicht hatte er doch dabei eine Aenderung mit der paulinischen Fassung vorgenommen. Einmal nämlich hatte Paulus den

---

1) 1 Cor. 15, 17. 2) Hebr. 9, 11 fl. 7, 7. 25. 3) Hebr. 13, 20. 4) Hebr. 2, 10. 5) Hebr. 12. 2. 6) Hebr. 6. 2. 11, 35. cf. 4, 9. 7) Phil. 2, 8. 9. cf. Eph. 5, 2. 8) Hebr. 6, 1. 9) Hebr. 11, 1. 10) Hebr. 11, 4—12, 1. 11) Gal. 3, 6 fl. Röm. 4, 3 fl.

Glauben als etwas *Neues*, als etwas erst *jetzt*, nach dem Tode und der Auferstehung Christi, Eingetretenes bezeichnet[1]). Zwar ist dieser Glaube schon vom Gesetz und den Propheten bezeugt (μαρτυρουμένη); aber an sich war der Glaube in der vorchristlichen Zeit noch nicht vorhanden, weil das *Glaubensobject* und die aus ihm zuerst entsprungene Gnade Gottes in Christus damals noch nicht vorhanden war. In Vergleich hiermit ist nun zwar der im Hebräerbrief aufgestellte Glaubensbegriff weit unbestimmter. Denn er ist nicht sowohl der Glaube an Christus, als der Glaube an das von Gott Gesagte, Offenbarte, Verheissene überhaupt. Daher ist das eigentliche Charakteristische darin nur etwas Subjectives: die unbedingte Hingabe des Menschen an das ihm gegenübertretende Göttliche. Allein daraus folgt doch nicht, dass der Verfasser auch *jetzt* noch eine derartige objective Unbestimmtheit des Glaubens für zulässig erachtet habe. Im Gegentheile, seine ganze vorhergehende Entwickelung hatte ja nur darzuthun bezweckt, dass von Gott uns der *Opfertod Christi* zur Erlösung von unseren Sünden verordnet sei. Kommt nun zu diesem Objecte und der daraus fliessenden Gnade die vom Verfasser als Glaube bezeichnete Bereitwilligkeit, das Göttliche aufzunehmen, hinzu: dann fehlt freilich am paulinischen Glaubensbegriffe gar nichts, und es ist nur dessen subjective Seite näher bestimmt. Aber auch noch eine andere Aenderung zeigt sich. Paulus hatte der πίστις die ἔργα νόμου entgegengesetzt. Dass es schon *vor* dem faktischen Eintritte Christi irgend welche ἔργα geben konnte, die als ἔργα πίστεως eine Beziehung auf die Rechtfertigung des Menschen hatten und nicht blos todte Gesetzeswerke waren, hatte er weder gesagt noch geleugnet, weil nach ihm die πίστις, wenn auch schon in Abraham vorbildlich dargestellt, doch eigentlich erst mit Christus anfing. Solche Werke nun hatte Jacobus bei Abraham und Rahab bemerklich gemacht. Hierbei aber hatte er scheinbar ihrer πίστις keinen Werth beigelegt, genau ebenso, wie Paulus scheinbar den ἔργα Abrahams keinen Werth beigelegt hatte. Apollos dagegen greift jetzt weiter zurück, indem er zeigt, dass des Paulus Ansicht vom Glauben und des Jacobus Ansicht von den Werken in der That dieselben seien und sich keineswegs widersprechen. Denn diejenigen, welchen von Jacobus die Werke beigelegt wurden, hatten ja auch den Glauben, und noch viel Mehrere als sie. Allein dieser ihr Glaube hatte in seinem

1) Röm. 3, 21 ff. 6, 4. 7, 6 u. s. w.

unmittelbaren und nothwendigen Gefolge auch Werke gehabt [1]. Scheidet man daher nur den Glauben nicht von den Werken und die Werke nicht von dem Glauben, fasst man sie nur in lebendigem, sich gegenseitig oder durch Wechselwirkung bestimmendem Verhältnisse auf: dann ist es durchaus gleichgültig und ein blosser Wortstreit, ob man sagt, der Mensch werde durch den Glauben, oder er werde durch die Werke gerechtfertigt. So gefasst nun behält Apollos allerdings die paulinische Ausdrucksweise bei, weil diese durch die Umstände gefordert wurde. Denn wenn Jacobus Anomisten gegenüber ganz mit Recht die Werke hervorheben musste, so musste Apollos Judaisten gegenüber mit demselben Recht den Glauben hervorheben.

3) Schliesslich ist noch zu beachten, dass der Hebräerbrief mit dem Jacobusbriefe nicht nur den zuletzt erwähnten Punkt, sondern auch die theoretische Bekämpfung von *gnostischen* Ansichten, welche Jacobus praktisch bekämpfte, gemeinsam hat. Nur waren die Gnostiker des Hebräerbriefes judaistisch (§. 43, 3), die des Jacobusbriefes anomistisch (§. 40, 4). Aus diesem Grunde konnte Clemens der Römer, wie schon früher bemerkt, beide Briefe in seiner Bestreitung der korinthischen Gnostiker benutzen. Dazu kommt noch, dass beiden ausserdem eine theilweise Verwandtschaft mit *Johannes* gemeinsam ist (Vgl. §. 48, 1 und oben Nr. 1). Doch ist von selbst begreiflich, dass der Hebräerbrief mit seiner theoretisch ganz durchgeführten geistigen und innerlichen Auffassungsweise dem johanneischen Lehrbegriff im Allgemeinen unvergleichlich viel näher steht, als der Jacobusbrief mit seiner vorherrschend äusserlichen und auf das Praktische gewandten Geistesrichtung.

4) Damit aber sind wir nun auch an das *Ende* dieses zweiten Stadiums angekommen, welches der christliche Geist im Zeitalter der Apostel durchlaufen hat. Wir können nicht davon Abschied nehmen, ohne auf den grossen Geist, der es durchaus beherrscht hat und gegen den seine beiden Schüler, so vorzüglich sie auch waren, doch bedeutend zurückstehen, voll Bewunderung zurückzublicken. Wir haben den Gedankengehalt von vier Jahrhunderten an uns vorübergehen lassen; wir haben die Geister eines Chrysipp und Hillel, eines Philon, Akiba und Simon Ben Jochai, auch die eines Aenesidemus, Thrasybulus und Plutarch, ja selbst die eines Epikur, Simon Magus und Cerinth möglichst mit ihren eigenen

---

1) Hebr. 11, 33 fl.

Worten, quellenmässig und vollständig sich über ihre Gottes-, Geistes- und Naturanschauung aussprechen lassen; wir haben dieses überall mit vollester Vorurtheilslosigkeit, ja mit derjenigen Liebe gethan, welche das aufrichtige Streben nach Wahrheit, selbst wo es dem Irrthum verfällt, gewiss von uns in Anspruch nehmen darf; endlich werden wir auch die durchdringende und umfassende Geisteskraft, welche sich namentlich im stoischen, wie im pharisäischen, philonischen und kabbalistischen Lehrbegriff zu erkennen gibt, stets so, wie sie es verdient, anzuerkennen und hochzuschätzen gern bereit sein. Vergleichen wir aber Alles dieses mit *Paulus,* so kommt es uns wie leere Spreu und wie nichtiges Gerede vor! Denn während alle genannten Systeme sich zu der Wahrheit höchstens äusserlich verhalten, vielfach Nebendinge zur Hauptsache machen, dasjenige aber, worauf es ankommt, umgehen und unbeachtet lassen: hat Paulus die Wahrheit ganz eigentlich in ihrer Mitte erfasst, und, indem er kein Wort zu viel sagt, doch das Eine Nothwendige mit einer Tiefe, einer Fülle und Bestimmtheit, ja, wir dürfen noch hinsetzen, zugleich mit einer Klarheit und Einfachheit vor Augen gelegt, dass nichts darüber geht. Oder kann uns wohl auf der Welt irgend etwas näher angehen, als der Gottmensch, sein Erlösungswerk, und die hierdurch zur Gerechtigkeit vor Gott emporgehobene Menschheit? Und kann Alles dieses vollständiger erwogen, tiefsinniger in Zusammenhang gebracht, in einem reichern und in sich selbst geeinigtern System für das Bewusstsein aufgeschlossen werden, als es von Paulus geschehen ist? Kaum möchten wir glauben, dass er noch übertroffen werden könne! — Aber doch sollte Einer unter den Aposteln einen noch erhabenern Aufschwung nehmen, wie Paulus; nicht zwar, als ob sein Geist den des Paulus an männlicher Energie übertroffen hätte, sondern allein vermöge des Gegenstandes selbst, der ihn zog und dem er sich hingab, und weil eine höhere Begeisterung es war, die ihn erst in der zur Darstellung gebrachten idealen Schönheit selbst zur Ruhe kommen liess. Das war *Johannes.* Mit ihm erheben wir uns zur dritten und letzten Phase der christlich-apostolischen Geistesentwickelung, deren Verlauf im Allgemeinen ein so streng *gesetzmässiger* war, dass dieselbe auf jeder ihrer drei Stufen — in den Petrinern, in Paulus und seinen Schülern, und endlich in Johannes — einen *für alle Zeiten bleibenden Grundtypus* erhalten sollte!

Vierter Abschnitt.

Der johanneische Lehrbegriff.

§. 57.

Einleitende Bemerkungen.

1) Der petrinische und der paulinische Lehrbegriff hatten es beiderseits nur zu *zwei* Formen der Darstellung, der epistolaren und der historischen, gebracht. Dabei war aber schon dem paulinischen der Vorzug grösserer Mannichfaltigkeit zu Theil geworden. Denn um nicht von der weit grössern Bedeutung und Reichhaltigkeit der paulinischen Briefe an sich zu reden: so hatte sich ja auch neben sie noch der Hebräerbrief, und ebenso neben das Lucasevangelium noch die Apostelgeschichte von demselben Verfasser gestellt, jener ganz eigenthümlich der Form und diese ganz eigenthümlich dem Inhalte nach. Dagegen hatten die Petriner freilich zwei Evangelien von *zwei* und vier Briefe von *drei* verschiedenen Verfassern. Allein das eine ihrer Evangelien war kaum selbständig zu nennen, und ihre vier Briefe hielten in keiner Beziehung mit den vierzehn paulinischen einen Vergleich aus! Vollendeter jedoch als beide zeigte sich sogleich schon in der Art seines Auftretens der johanneische Lehrbegriff, indem er neben der historischen und epistolaren auch noch die dritte Form neutestamentlicher Behandlungsweise, die prophetische, in Anwendung brachte. Umfassten aber das Evangelium, die Briefe und die Apokalypse des Johannes schon der Form nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Christenthums: so kam zu dieser grössern Mannichfaltigkeit zugleich noch der Vorzug grösserer Einheit hinzu, indem nur Ein Mann es war, der sich über Alles dies aussprach, wogegen in den drei Vertretern des paulinischen, mehr aber noch in den fünf Vertretern des petrinischen Lehrbegriffes Abweichungen hervortraten, welche sowohl in Bezug auf diese beiden Lehrbegriffe als solche, wie auf deren einzelne Darstellungen das Bedürfniss einer noch tiefern Verarbeitung des in ihnen behandelten Gedankengehaltes

fühlbar machten. Diesem nun kam Johannes nach, indem er zu dem Gebäude, dessen Grund gelegt und dessen Ausführung bereits grösstentheils beendigt war, die noch fehlende Spitze hinzufügte. Ehe wir jedoch seinen Lehrbegriff selbst vorlegen, haben wir in Betreff der dreierlei Schriften, in denen er enthalten ist, zu dem schon früher hierüber Gesagten (§. 40, 3. §. 45, 4. und §. 46, 4) noch einiges Nähere hinzuzufügen.

2) *Das Evangelium* von Johannes ist ohne Zweifel seine auch für uns wichtigste Schrift. Es zerfällt in vier Haupttheile: der *erste* zeigt uns das Wort, das Fleisch geworden, in seinem Kampfe mit der falschen Naturauffassung gnostischer Johannesjünger [1]; der *zweite* schildert uns den geistigen Kampf des Gottessohnes mit dem pharisäischen Judenthum und seinem falschen Messianismus [2]; der *dritte* entwickelt die tiefere Bedeutung des Christenthums selbst in den letzten Reden Christi an seine Jünger [3]; der *vierte* endlich zeigt uns den aus dem Bereiche des Geistes in den der Natur und äusseren Realität überschlagenden Kampf des Gottmenschen mit der Welt und seinen endlichen Sieg über sie [4]. Diesem folgt noch ein Nachtrag [5]. Offenbar ist diese Eintheilung ebenso, wie die des Matthäusevangeliums, vorzugsweise durch *dogmatische* Gründe bestimmt. Damit aber ist die historische Betrachtungsweise so enge verbunden, dass diese hier sogar noch mehr, als selbst im Lucas- und Marcusevangelium, hervortritt. Denn nicht nur ist das erste Lehrjahr sammt der anderweitigen judäischen Wirksamkeit Jesu, welche alle drei synoptischen Evangelien übergangen hatten, hinzugefügt, die galiläische Wirksamkeit Jesu aber, mit Ausnahme eines einzigen Factums [6], welches für die daran geknüpfte Rede [7] Bedeutung hatte, als aus den Synoptikern bereits hinreichend bekannt, übergangen worden; sondern es gewährt auch die fortlaufende Erwähnung der jüdischen Feste einen chronologischen Halt für das ganze öffentliche Leben Jesu, den wir bei den Synoptikern durchaus vermissen. Ist so dem zwiefachen Interesse, dem alle Evangelien dienen, dem dogmatischen und dem historischen, von Johannes in tiefsinnigster und umfassendster Weise genügt: so sind als solche Stellen, woraus sich sein Lehrbegriff vorzugsweise entnehmen lässt, zu nennen: der *Prolog* [8], die *Schlussverse* [9] und die *Reden Jesu*. In letztern nämlich wiederholt sich auf besondere Weise das,

---

1) Joh. c. 1—6. 2) Joh. c. 7—12. 3) Joh. c. 13—17. 4) Joh. c. 18—20. 5) Joh. c. 21. 6) Joh. 6, 1—22. 7) Joh. 6, 22 ff. 8) Joh. 1, 1—18. 9) Joh. 20, 30. 31.

was wir so eben als charakteristisch für das ganze Johannesevangelium bezeichnet haben: dass sie ebenso historisch für Christus, wie dogmatisch für Johannes sind. Denn das Dogma ist im Christenthum nicht etwas von der Wirklichkeit Getrenntes: die Thatsache selbst und das Bewusstsein darüber, jene gottmenschlich gesetzt und dieses gottmenschlich erfasst, beide gehören aufs innigste zusammen und decken sich gegenseitig. Der Mittelpunkt des christlichen Dogmas ist die Person des Gottmenschen selbst; nur in ihm ist die Quelle, aus der alle Apostel und so auch Johannes je nach dem Maasse ihrer Erleuchtung durch den Geist Gottes wie ihrer natürlich-menschlichen Befähigung ihre Wahrheitserkenntniss und Lehre geschöpft haben. Dabei versteht sich dann auch von selbst, dass es nie und nirgend von einem Geschehenen eine historische Darstellung geben kann, die rein objectiv und gar nicht durch die Subjectivität des Darstellers selbst hindurchgegangen wäre. Denn dieses fordern, hiesse verlangen, dass der Geschichtschreiber kein Mensch, sondern ein geistloses Instrument, ja kaum ein solches sein solle. Oder gibt es auch nur Glas, wodurch das Licht hindurchschiene, ohne die Farbe des Glases anzunehmen; oder gibt es eine Schelle, die einen Ton von sich gäbe, ohne selbst zu tönen? Nicht aber, dass der Mensch, indem er sich zum Organ des *höhern Geistes* hingibt, sein *Selbst* verliere, sondern dass er es gewinne, und dass eben darum sein Zeugniss in Wahrheit ein göttlich-menschliches sei, gleichwie die Thatsache, von der er Zeugniss gibt, eine göttlich-menschliche ist: dies allein ist der Sinn der christlichen Inspirationslehre, dieses allein soll mit der Behauptung ausgesprochen werden, ohne welche das Christenthum undenkbar ist, dass den Worten der Schrift eine göttliche Beglaubigung innewohnt! Darum ist auch zufolge dieser Lehre bei den Reden Jesu, welche Johannes und welche die Synoptiker mittheilen, im Allgemeinen nur darauf zu bestehen, dass ihr *Sinn* von den Berichterstattern treu wiedergegeben wurde; nicht aber, dass auch der *Buchstabe* genau derselbe sei, den der Gottmensch einst gebraucht hatte. Denn wie überall, so gilt auch hier das Wort: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig! Eines christlichen Apostels aber ist unwürdig, ein Buchstabenknecht, geschweiche eine selbstlose Feder zu sein, die von einem ihr fremden Geiste geführt würde. Nie wird das Christenthum, so lange sein Mittelpunkt der Gottmensch, so lange seine Bestimmung und sein Ziel die Gottmenschheit ist, eine Inspirationslehre billigen, die angeblich, um das Göttliche auf Erden

zu erhalten, das Menschliche vernichtet und aufhebt. Dies wird auch dadurch nicht widerlegt, dass es in alter und neuer Zeit freilich Theologen genug gegeben hat, die eine solche, wie sie selbst sagen, strenge, in der That aber weit mehr jüdische als christliche Inspirationstheorie haben aufstellen und vertheidigen wollen. Ist dieselbe schon an sich schlechthin verwerflich, so widerspricht ihr auch die unleugbare Thatsache, dass Johannes eben das, was die von ihm mitgetheilten Reden Jesu, Johannes des Täufers u. s. w. enthalten, gleichlautend als seine eigene Ansicht in seinem Prologe, in seinen Schlussversen und in seinen Briefen ausgesprochen hat, dass also das Objective und das Subjective hier einfach zusammenfallen. Jedenfalls wird er gegen nichts protestirt haben, was seinem eigenen Berichte nach Christus selber gesagt hatte. Dies allein aber genügt schon, um den Inhalt seiner Reden Jesu ohne Weiteres als Bestandtheil seines Lehrbegriffs zu betrachten. — Von seinen *Briefen*, insbesondere dem ersten, aber auch dem zweiten und dritten, braucht nur bemerkt zu werden, dass sie sich ihrem Gesammtinhalt nach mit seinem Evangelium ganz auf *ein* und *derselben* Stufe befinden. Daher kann in Betreff ihrer keine Frage sein, ob sie bei der Darstellung seines Lehrbegriffes ebenso wie das Evangelium mit zu berücksichtigen seien oder nicht. In etwa verschieden dagegen kann die Antwort auf diese Frage lauten, wenn von der Apokalypse die Rede ist.

3) Die *Apokalypse* nämlich ist allerdings nach inneren und äusseren Gründen für ein ächtes Werk des Evangelisten Johannes zu halten. Rücksichtlich der Zeit ihrer Abfassung aber spricht, wie schon bei anderer Gelegenheit bemerkt (vgl. §. 40, 3. 45, 4.), die grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie nicht sein spätestes, sondern sein frühestes Werk gewesen ist. Abgesehen von den schon dafür angeführten andern Gründen ist dieses höhere Alter der Apokalypse besonders daraus zu entnehmen, dass ihre Lehrauffassung sich im Allgemeinen noch fast ganz petrinisch oder judenapostolisch zeigt, wogegen die im Evangelium und den Briefen des Johannes dargestellte Lehrauffassung zwar schon, namentlich mit Bezug auf die Logoslehre [1]), in der Apokalypse *keimhaft* vorgebildet, aber doch in der Art weiter entwickelt ist, dass wohl ein *Fortschritt* von der Apokalypse zu den andern Schriften des Johannes, aber nicht umgekehrt gedacht werden kann. Die Apokalypse nämlich ist gleich-

1) Apoc. 19, 13.

sam eine Fortsetzung des Matthäusevangeliums. Wie hier gezeigt wird, dass Jesus der von den Propheten des alten Testamentes verheissene Messias ist: so wird in der Apokalypse gezeigt, dass im Christenthum einst auch die prophetischen Verheissungen vom messianischen Reiche in Erfüllung gehen werden. Doch sei, um diese recht zu verstehen, die *erste* und *zweite* Zukunft des Erlösers zu unterscheiden. Denn vorläufig sei von Christus nur erst der Grund gelegt und der Anfang gemacht, aber die Macht des Bösen sei jetzt noch sehr stark. Auch in der nächsten Zukunft seien für lange Zeit hin nur Kampf und Leiden zu erwarten. Endlich aber werde Christus wiederkommen und sein Reich aufrichten. So werde Alles erfüllt werden, was die Propheten des alten Bundes verheissen haben. In der That bietet diese Grundlehre der Apokalypse das einzige Mittel, die Weissagungen des alten Testamentes mit dem Christenthum in Einklang zu bringen; ohne sie muss der schriftgläubige Jude dieses schlechthin verwerfen und der Christ jene als einen Traum betrachten, an dessen Erfüllung nicht zu denken ist. Hieraus aber ergibt sich nun auch, dass die Apokalypse ihrem *Hauptinhalt* nach sich nicht minder enge, wie etwa das Matthäusevangelium, an das Judenthum anschliesst. Dasselbe zeigt sich in ihrer *Form*, welche, im Allgemeinen durchaus ähnlich der prophetischen des alten Testamentes, in sieben ebenso dunkeln als kunstvoll geordneten und eng mit einander verschlungenen Visionen das Bild der Zukunft vor uns aufrollt. Ja auch Styl und Sprache ist noch vielfach hebraisirend; sei es nun, dass dieses von Johannes mit Absicht geschehen, wie ja z. B. auch von den Griechen für verschiedene Literaturgattungen sogar verschiedene Dialekte gewählt wurden; sei es, dass er zur Zeit, als er die Apokalypse schrieb, sich noch nicht jenes ächtgriechische Colorit angeeignet hatte, welches seine übrigen Schriften zeigen. — Vergleicht man nun hiermit das Evangelium und die Briefe des Johannes, so ist allerdings nicht zu leugnen, dass dieselben sowohl in ihrer Form als ihrem Inhalt durchaus anderartig sind, und Johannes erst hier sich vollständig zu jener innerlich freien, tiefen und geistigen Anschauungsweise erhoben hat, die seinem Lehrbegriffe eigenthümlich ist. Indessen ebenso gewiss ist, dass die Apokalypse sich schon durch ihre prophetische Form von allen übrigen neutestamentlichen Schriften aufs tiefste unterscheidet; und sodann, dass ihr Lehrbegriff keinem andern so nahe steht, wie dem spätern johanneishen. Denn jener ist die unmittelbare Vorstufe von diesem und zeigt zugleich die innere Entwickelungsgeschichte, die

Johannes durchmachen musste, um von seinem frühern petrinischen oder judenapostolischen Standpunkt zu dem ihm später eigenthümlichen überzugehen. Auch wird dadurch Manches, das in letzterm sonst unbestimmt bleiben müsste, auf die allein passende Weise ergänzt und vervollständigt. Ueberhaupt aber könnte die Apokalypse bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffes nur dann mit Recht unberücksichtigt bleiben, wenn sie gegen ihre eigene Erklärung nicht von dem Apostel Johannes herrührte. Dies jedoch anzunehmen, sind wir durch nichts berechtigt. — Hiermit nun dürfte über die *Quellen*, aus denen wir unsere Darstellung zu entnehmen haben, das Hinreichende gesagt sein.

4) Um nun noch die *Eintheilung* zu berühren, nach welcher sich der johanneische Lehrbegriff am füglichsten darstellen lässt: so ist dieselbe nur aus dem *Gesammtinhalt* des letztern zu gewinnen. Diesen aber gibt Johannes selbst an, indem er als den Zweck dieser seiner Hauptschrift bezeichnet: «damit Alle glauben, dass Jesus ist Christus, der Sohn Gottes, und damit sie glaubend das Leben haben in seinem Namen [1].» Ist nämlich «*Jesus Christus der Sohn Gottes*» bei ihm ebenso, wie bei allen Aposteln, der Mittelpunkt seiner Lehre: so fasst er denselben doch insoweit anders wie diese, dass er an der Person und dem Werke Jesu nicht sowohl die *menschliche* oder *relative*, als vielmehr die *göttliche* oder *absolute* Seite zum Hauptgegenstande seiner Betrachtung und Darstellung macht, nichtsdestoweniger aber auch das Menschliche daran, sowohl in individueller als allgemeiner Rücksicht, aufs vollständigste hiermit in Verbindung zu bringen weiss. Ist hiernach sein Standpunkt schon rein *objectiv* genommen einestheils eigenthümlich, andererntheils die höhere Vereinigung des petrinischen und paulinischen: so zeigt sich dasselbe nicht minder in *subjectiver* Beziehung. Denn während sich uns die Betrachtungsweise der Petriner als vorherrschend äusserlich oder leiblich, und die der Pauliner als vorherrschend innerlich oder geistig (speculativ) gezeigt hat: wird sich uns die des Johannes als eine sowohl beide verbindende, nämlich vom Gemüth, vom Herzen oder von der Seele aus allseitig bestimmte, als auch über beide vermöge ihrer contemplativen Eigenthümlichkeit hinausgehende zeigen. Jenes Objective und dieses Subjective zusammen aber bildet das *Charakteristische* des johanneischen Lehrbegriffes und tritt in so bestimmter und auffallender Weise an ihm hervor, dass es schon

1) Joh. 20, 31.

vom christlichen Alterthum bemerkt worden ist. Denn gerade mit Bezug darauf haben bereits die Kirchenväter nicht nur das Evangelium des Johannes im Gegensatz zu den drei andern das *pneumatische*[1]), sondern auch ihn selbst bald den *Jünger der Liebe*[2]), bald den *Theologen*[3]) genannt. — Hieraus nun ergibt sich, dass bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffes die *Eintheilung* in etwa anders, als bei der des paulinischen, getroffen werden muss. Denn wie wenig es auch Johannes einfiel, seine Lehren systematisch ordnen zu wollen: dennoch ist der bei ihm sich um den erwähnten Mittelpunkt legende Gedankenkreis ungeachtet aller ihm innewohnenden Tiefe und Erhabenheit so überaus einfach und klar, dass sich die Ordnung, in welcher hier das Einzelne aufzuführen ist, sogleich und wie von selbst herausstellt. Die Hauptpunkte nämlich seiner Lehre sind ohne Zweifel: 1) die Lehre von Gott, 2) die Lehre von der Welt, 3) die Lehre von der Person und dem Werke des Gottmenschen, 4) die Lehre von der Ausführung des Erlösungswerkes Christi in der Menschheit, und 5) die Lehre von den letzten Dingen.

§. 58.

1) Die Lehre von Gott.

1) *Das Wesen Gottes.* Es gibt nur Einen wahren und heiligen Gott (*μόνος θεός, μόνος ἀληθινὸς θεός, μόνος ὅσιος θεός*)[4]). Es gilt diese Bestimmung dem heidnischen Polytheismus; aber sie gilt auch dem, was hiermit im Wesentlichen gleichbedeutend ist. Dies ist die gnostische Annahme von Aeonen, namentlich die Annahme eines Aeons Logos, der zwar ausser- und untergöttlich, aber doch Gott sein soll, und ebenso die Annahme eines unter demselben stehenden bösen oder auch guten Demiurgen mit seinen weltbildenden Engeln, womit die Gnostiker, wie wir gesehen, den jüdischen Gott sammt den heidnischen Göttern bezeichnen wollten. Jener wahre Gott aber ist ein und derselbe mit dem jüdischen Gott, und eben derselbe ist auch der Gott der Heiden. Denn Moses wird sein

1) Clem. Alex. ap. Euseb. h. e. 6, 14. 2) Iren. adv. haer. 3, 1, 1. Synops. in Athan. Op. III. p. 202 ed. Benedict. cf. Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20. 3) Eus. h. e. 3, 24. Gregor. Nyss. Or. 4. cont. Eunom. (tom. II. p. 533 ed. Paris. 1638.) Basil. M. in Joh. 1, 1. Chrysost. Hom. 105 (tom. V. p. 683 ed. Eton. 1612). Dionys. Areop. Eccles. hier. 3 p. 247. ed. Par. 1644 vgl. p. 270. die Note von Pachymeres. Theophyl. in Matth. praef. 4) Joh. 5, 44. 17, 3. Apoc. 15. 4.

Diener (δοῦλος) und er selbst der König der Heiden (βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν, nach a. L. τῶν αἰώνων) genannt[1]). Aber nur die Juden kennen ihn, sofern sie nämlich an der göttlichen, in Christus zu ihrem vollen Ausdruck gekommenen, Offenbarung festhalten; die Anderen, namentlich die Samaritaner, beten an, was sie nicht kennen[2]). Wenn ferner von Gott gesagt wird, dass er grösser als Alles[3]) d. h. allmächtig, dass er allwissend[4]), heilig[5]), treu in Erfüllung seiner Verheissungen[6]) und gerecht ist sowohl dadurch, dass er an sich vollkommen ist[7]), als dadurch, dass er einem Jeden zutheilt, was ihm gebührt, und zwischen Guten und Bösen nach der Wahrheit richtet[8]): so sind dieses Alles Bestimmungen Gottes, die auch schon im alten Testamente vorkommen und also die Identität des wahren Gottes mit dem alttestamentlichen beweisen. — Da nun auch bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern eben diese Bestimmungen vorkommen: so ist darin nichts eigenthümlich Johanneisches zu finden. Wohl aber tritt dieses in einer Reihe anderer Bestimmungen hervor, nach denen Gott *Geist*[9]), *Licht*[10]), *Wahrheit*[11]) und *Leben*[12]) ist. Und zwar *ist* Gott Alles dieses[13]), nicht blos *hat* er es, als ob sein Wesen etwas von seinen Eigenschaften Verschiedenes oder dahinter Verborgenes wäre. Oder auch: er hat das Leben *in sich* d. h. es wohnt ihm absolut bei, er hat es nicht anderswoher[14]). Nun sind zwar alle diese Bestimmungen zunächst nur allgemeiner Natur. Aber sie schliessen doch nicht blos die lebendige Existenz des Allgemeinen in sich, sondern sie sind auch sehr deutlich einer Reihe anderer Bestimmungen entgegengesetzt, die von Philon und den ältesten Gnostikern, zum Theil nach heidnischen Vorbildern, ganz gewöhnlich aufgestellt werden. Dahin gehört, dass das göttliche Wesen an und für sich bestimmungslos (ἄπειρος, ἀκατάληπτος, ἀχώρητος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας etc.), und ebenso, dass es das (nur) Seiende, sowie das schlechthin (d. h. hier, abstrakt) Eine sei (τὸ ὄν, μονάς, ἀσύγκριτος etc.).

2) *Die göttliche Dreipersönlichkeit im Allgemeinen.* Gott darf, wie Johannes bestimmter und ausdrücklicher, als alle anderen neutestamentlichen Schriftsteller, doch aber nicht im Widerspruche,

---

1) Apoc. 15, 3. 2) Joh. 4, 22. Vgl. 8, 19. 3) Joh. 10, 29. 4) Joh. 3, 20. 5) Joh. 17, 11. 6) 1 Joh. 1, 9. 7) 1 Joh. 2, 29. 8) 1 Joh. 1, 9. Joh. 17, 25. 9) Joh. 4, 24. 10) 1 Joh. 1, 5 ff. Joh. 3, 19—21. 11) Joh. 3, 21. 33. 8. 26. 17, 17. 12) 1 Joh. 5, 20. Joh. 5, 25 ff. 6, 57. 13) Vgl. 1 Joh. 1, 5. 5, 20. 14) Joh. 5, 26. cf. 6, 57.

sondern in der Sache vielmehr ganz einverstanden mit ihnen lehrt[1], nicht als einzelne allein stehende Person gedacht werden; sondern er hat *zwei* andere göttliche Hypostasen neben und in sich, den *Logos* oder den *Sohn*, und den *Geist*, welchen gegenüber er der *Vater* heisst. Ganz gewöhnlich nämlich ist es, wie sonst im neuen Testamente[2], so auch bei Johannes, die zwei Namen ὁ ϑεός und ὁ πατήρ vollkommen gleichbedeutend zu gebrauchen[3]. Damit kann je nach dem Zusammenhang ein Zwiefaches ausgedrückt werden. Denn einmal wird dadurch der Vater, d. h. der ganze (alle drei Personen in sich vereinende) Gott, allen *ausser-göttlichen* Wesen, so auch Jesus seiner Menschheit nach, den Christen u. s. w. gegenübergestellt. Sodann wird dadurch die göttliche Person des Vaters den zwei andern göttlichen Personen gegenübergestellt, und dann auch verglichen mit ihnen als der schlechthin Erste und Höchste bezeichnet. Ungeachtet nämlich der dem christlichen Dogma gemäss anzunehmenden *Wesensgleichheit* des Sohnes und des Geistes mit dem Vater können doch auch die erstern als diesem *untergeordnet* gefasst werden. Denn ein Anderes ist es, die Stellung der drei göttlichen Personen nach ihrem inneren Verhältnisse *in der Gottheit selbst*, ein Anderes, sie nach dem *Verhältnisse Gottes zur Welt* betrachten. Bei der ersteren Betrachtungsweise — der sogenannten ontologischen oder immanenten Trinität — kann von einer Unterordnung durchaus nicht die Rede sein, indem der persönliche Unterschied eine solche keineswegs in sich schliesst. Bei der zweiten Betrachtungsweise dagegen — der sogenannten ökonomischen oder Offenbarungstrinität — kommt ausser dem persönlichen Unterschiede auch noch die *Sendung* in Betracht und in Bezug auf diese ist allerdings der Sohn dem Vater, der Geist beiden untergeordnet. Die ontologische Trinität ist die Grundlage und Voraussetzung der ökonomischen. Aber das schliesst nicht aus, dass nicht die letztere als die mehr in die Augen fallende und leichter fassliche früher in's Bewusstsein tritt. Und so sehen wir es wirklich, mögen wir nun die Trinitätslehre des neuen Testamentes mit der späteren kirchlichen, oder mögen wir die verschiedenen Fassungen eben dieser Trinitätslehre in den petrinischen, paulinischen und johanneischen Schriften des neuen Testamentes selbst mit einander vergleichen. Denn in beiden Fällen macht die ökonomische Trinität den Anfang,

1) Mt. 28, 19. 2 Cor. 13, 13 u. s. w. 2) 1 Cor. 1, 3 u. s. w. 3) Joh. 1, 1. 14. 18. 3, 34. 35. 4, 23. 24. 6, 45 ff. 17, 1. 3. 20, 17. 1 Joh. 1, 2 cf. 5, 11. 20.

während die ontologische erst später nachfolgt. Nichtsdestoweniger ist in dem christlichen Grundgedanken an sich die ontologische Trinität früher als die ökonomische, und das später *Erscheinende* ist hier keineswegs auch das dem *Sein* nach Spätere. Vielmehr liegt gerade in dieser Bestimmung der *wesentliche* Unterschied der apostolisch-christlichen Gottesauffassung von der gnostisch- wie arianisch-häretischen, und ebenso von der kabbalistischen, heidnischen u. s. w.[1]). — Was nämlich zuerst die *Petriner* angeht, so finden wir bei ihnen und namentlich bei Matthäus ganz allein die ökonomische Trinität. So bei der Empfängniss Christi[2]), bei seiner Taufe[3]), in der Tauformel[4]), in dem überall von Matthäus und den Synoptikern vorausgesetzten Verhältniss des Sohnes zum Vater[5]), nicht minder in der von Lucas berichteten Sendung des Geistes[6]). — Desgleichen herrscht bei *Paulus* die ökonomische Trinität noch entschieden vor. Denn auch für ihn ist die Tauformel einfach maassgebend[7]) und in seinen Doxologien wie sonst betrachtet er den Vater als die ganze Gottheit, den Sohn und den Geist aber vorzugsweise nur noch als solche, die erst jetzt, nachdem die Erlösungsthat vollbracht worden, angefangen haben, in höherer Weise die Welt mit Gott zu vermitteln[8]). Dennoch beginnt bei ihm wenigstens, was den Sohn betrifft, schon die ontologische Betrachtungsweise. Denn er bezeichnet, wie wir gesehen, Christus als Bild Gottes bereits vor Erschaffung der Welt; und ebenso sagt er von ihm, dass er schon vor der Menschwerdung in der Gestalt Gottes gewesen sei[9]). Der Hebräerbrief setzt dieses noch weiter fort[10]). — Endlich tritt *Johannes* ein, spricht in Beziehung auf den Logos die ontologische Betrachtungsweise unzweideutig schon sogleich im ersten Verse seines Evangeliums aus und lässt sie auch sonst mehrfach durchblicken[11]), wird jedoch im Allgemeinen ebenfalls noch von der ökonomischen Theorie beherrscht. Daher sehen wir denn im neuen Testamente zwar schon deutlich den Keim, aber noch nicht den vollständig ausgewachsenen Baum dieses christlichen Grunddogmas. Dagegen ist der wirkliche Abschluss und die vollkommen deutliche Erkenntniss der *ontologischen Trinität* erst durch die spätere kirchlich dogmatische Entwickelung zu

1) Vgl. *Sengler*, die Idee Gottes Bd. I. S. 315 fl. 2) Mt. 1, 18—23 cf. Luc. 1, 35. 3) Mt. 3, 16. 17. 4) Mt. 28, 19. 5) Mt. 22, 41-46 par. Mt. 26, 63 fl. 6) Apg. 2. 1 fl. 7) Apg. 19. 2—6. 8) 2 Cor. 13, 13. 1 Cor. 2, 10—11. 9) Col. 1, 15. 16. Phil. 2, 7 cf. 2 Cor. 4, 4. Röm. 9, 5. 10) Hebr. 1, 3. 7, 3 u. s. w. 11) Vgl. *Sengler*, am a. O. und das unten näher hierüber Vorzubringende.

Stande gebracht. Ja der *speculative* Hintergrund dieser Lehre, wodurch allein der Sieg über alle *pantheistischen* wie *dualistisch-deistischen* Vorstellungen gewonnen werden kann, hat erst in der jüngsten Entwickelung der christlichen Philosophie in Deutschland sein rechtes Licht zu erhalten angefangen [1]).

3) *Der Logos oder Sohn.* Die Lehre hierüber beginnt Johannes also: «Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort [2]).» Aus dieser sogleich entscheidenden Stelle folgt 1) die Wesenseinheit des Logos mit dem Vater, θεὸς ἦν ὁ λόγος, 2) die Existenz des Logos oder Sohnes vor Erschaffung der Welt, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, und 3) dass das einzige Object seiner Thätigkeit, nämlich seines Schauens [3]), vor Erschaffung der Welt der Vater war, πρὸς τὸν θεὸν (nicht πρὸς oder ἐπὶ τῷ θεῷ), somit der persönliche Unterschied des Logos von Gott (dem Vater). Doch fällt bei dieser letzten Bestimmung (θεός allein, ohne den Zusatz ὁ πατὴρ) schon die ökonomische Betrachtungsweise ein, welche später noch mehr hervortritt. Im Allgemeinen nämlich ist durchaus beides festzuhalten, sowohl dass Vater und Sohn *unterschieden*, als dass sie *Eins* sind, beides natürlich in verschiedener Rücksicht. In Beziehung auf das Erstere heisst es sogleich: «Gott (d. h. den vom Sohne und Geiste verschiedenen Vater) hat Niemand je gesehen; aber der Eingeborne (μονογένης), der im Schoosse des Vaters war, hat ihn uns offenbart [4]).» Eben darum sind auch alle Theophanien des alten Testamentes nicht Erscheinungen des Vaters, sondern vielmehr des Logos gewesen [5]). «Wer nicht den Sohn erkennt und ehrt, der erkennt und ehrt auch den Vater nicht [6])» d. h. ein Erkennen Gottes ohne seine Offenbarung im Logos ist nicht möglich, Gott kann nur durch Gott erkannt werden, wie die Sonne nur durch der Sonne eigenes Licht gesehen werden kann. — Dagegen heisst es in Bezug auf das Andere: «Wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater [7]);» denn «der Vater und der Sohn sind Eins» (ἕν, nicht εἷς) [8]), und die Werke des Sohnes sind auch des Vaters Werke, weil der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist [9]). — In besonderer Weise zeigt sich sodann der Unterschied des Vaters und Sohnes darin, dass der Vater mit der Welt des Endlichen und Erschaffenen in keiner unmittelbaren Verbindung steht, dies vielmehr allein dem Sohne zukommt. Nicht der

1) Vgl. unter Anderm *Leop. Schmid*, der Geist des Katholicism. I. S. 5—20. 2) Joh. 1, 1. 3) Vgl. Joh. 1, 18. 4) Ib. 5) Joh. 12, 41. 6) Joh. 5, 23. 1 Joh. 2, 23. 7) Joh. 14, 9. 8) Joh. 10, 30. 9) Joh. 10, 39.

Vater ist es, der die Welt erschaffen hat, sondern der Sohn [1]); nicht der Vater, sondern der Sohn ist Mensch geworden [2]); daher richtet auch der Vater Niemanden, sondern hat alles Gericht dem Sohne übergeben [3]). Dennoch ist der Sohn nicht nur gleich (ὁ μογένης), sondern substanziell Eins (ἕν) mit dem Vater [4]), d. h. ὁμοούσιος nach dem späteren kirchlichen Ausdrucke. Diese Wesenseinheit ist der höhere und wahre Grund der Gleichheit beider; denn der Vater ist im Sohne und der Sohn im Vater [5]), d. h. es findet bei ihnen das Verhältniss der Wechseldurchdringung (περιχώρησις, circuminsessio) statt. Aber diese wesentliche Einheit schliesst den persönlichen Unterschied nicht aus; denn der Logos oder Sohn war, wie schon gesagt, gleich Anfangs sowohl Gott als *bei* Gott [6]). Und zwar ist er der Eingeborne (ὁ μονογένης) [7]), d. h. sein Dasein setzt nicht das Dasein anderer ihm gleicher oder gar noch über ihm stehender Aeonen, Kräfte, Zahlen u. s. w. voraus; noch gibt es dergleichen neben ihm. Auch kann kein Geschöpf mit ihm verglichen werden, da durch ihn ja erst Alles erschaffen wurde. Dieses aber, dass er Alles erschaffen hat und ohne ihn nichts gemacht ist, was gemacht ist [8]), schliesst jede Annahme sowohl eines unter ihm stehenden *Demiurgen*, als einer nicht von ihm erschaffenen, sondern von Ewigkeit her neben ihm bestehenden bösen oder nicht bösen *Materie* aus. — Ist demnach der Sohn dem Vater gleich und über Alles Erschaffene erhaben, aber dennoch verschieden vom Vater: so zeigt sich diese Verschiedenheit näher theils als Nach-, theils als Untergeordnetheit des Sohnes nach und unter dem Vater. Die erstere nämlich ist anzunehmen, weil ja in der Zeugung überhaupt der Vater Ursache, der Sohn Wirkung ist, und dieses auch von der absoluten Zeugung gilt, nicht zwar der Zeit, wohl jedoch dem Begriffe nach. Daher heisst es auch, dass der Sohn das Leben, die Wahrheit, überhaupt Alles, was er ist und hat, vom Vater erhalten hat [9]). Desgleichen ist die andere anzunehmen mit Bezug auf die später zu betrachtende Sendung des Sohnes in die Welt [10]). — Ueber die Art aber, wie die Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu denken sei, hat sich Johannes nicht weiter ausgesprochen. Er sagt blos, der Logos war *bei* Gott [11]), indem er zugleich zur Bezeichnung des Sohnes den Ausdruck *Logos* oder Wort gebraucht. Was hier nun zunächst die Frage be-

1) Joh. 1, 3. 10. 2) Joh. 1, 14. 3) Joh. 5, 22. 4) Joh. 10, 30. 17, 11. 5) Joh. 10, 39. 6) Joh. 1, 1. 7) Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. 8) Joh. 1, 3. 10. 9) Joh. 5, 26 30 ff. 10) Joh. 14, 28. 11) Joh. 1, 1.

trifft, wie Johannes zur Wahl dieses Ausdruckes gekommen sei: so haben wir gesehen, dass derselbe keineswegs von ihm zuerst erfunden worden ist. Denn schon im alten Testament und in dem pharisäischen Lehrbegriffe kam er vor (vgl. §. 18, 3); nicht minder bei den Stoikern (§. 7, 3); dann besonders bei Philon (§. 37, 6); endlich bei allen Gnostikern von Simon dem Magier an (§. 39 fl.). Nun steht der Annahme, dass Johannes die Ansichten aller Dieser vom Logos gekannt und bei seiner Lehre darüber berücksichtigt habe, gar nichts im Wege (§. 46, 4). Was ihm aber eigenthümlich ist, das ist, dass er zum ersten Male diesen Ausdruck im Sinne der christlichen Trinitätslehre gebraucht hat. Dies ist nicht nur daraus ersichtlich, dass er bei keinem andern neutestamentlichen Schriftsteller vorkommt, sondern auch daraus, dass Johannes selbst es sorgfältig vermieden hat, sich dieses Ausdruckes in einer der von ihm mitgetheilten Reden Jesu zu bedienen. — Fragen wir nun aber, was Johannes mit diesem Ausdruck *Wort* in Vergleich zu dem ganz parallel gebrauchten Ausdruck *Sohn* bezeichnen wollte: so ist klar, dass jener dem Geistesleben in besonderer Rücksicht auf das Erkennen, dieser aber dem Naturleben in besonderer Rücksicht auf das Zeugen angehört. Somit konnte der *gleichmässige* Gebrauch beider Ausdrücke nur die Andeutung enthalten, dass *Erkennen* und *Zeugen,* wie im Leben des Relativen *analog,* so in dem des Absoluten *identisch* seien [1]). Denn in Gott sind Geist und Natur absolut (freilich nicht abstrakt) Eins; in der Schöpfung aber sind dieselben nur relativ Eins, womit gesagt wird, dass sie hier auch relativ geschieden sind. Nun stellt sich die (relative) Geschiedenheit beider vorzugsweise in den blossen Geist- und Naturwesen dar; dagegen hat die (relative) Einheit derselben ihren Ausdruck vorzugsweise im *Menschen* gefunden. Daher ist der Mensch *vor* allen geschaffenen Wesen das *Bild Gottes;* und gerade aus dem Bereiche des Menschlichen, nicht aus dem der blossen Geist- oder Naturwesen, sind auch unmittelbar jene beiden Ausdrücke *Wort* und *Sohn* entnommen. Hieraus folgt, dass ihr Sinn vor Allem an dem Menschen als dem Abbilde Gottes zu *erläutern,* d. h. auf Gott als das Urbild des Menschen zurückzubeziehen ist. Eben dies aber haben in der That alle spätern Trinitätserklärungen mehr oder minder glücklich versucht, indem sie sich hierbei freilich bis jetzt vorzugsweise nur

---

1) Vgl. *Franz von Baaders* Sämmtliche Werke Bd. I. S. 39: Ueber die Analogie des Erkenntniss- und des Zeugungstriebes.

noch an dem Ausdrucke «Logos» gehalten haben. Daran hat man um so mehr Recht gethan, als für die tiefere Deutung des Ausdruckes «Sohn» die rechte Zeit gewiss erst dann gekommen sein wird, wenn das Naturleben, wie der seit einigen Decennien gemachte Anfang erwarten lässt, seinen vollern Aufschluss erhalten hat. Nur ist dabei zu beachten, dass auch umgekehrt sich die Natur nicht ohne den Menschen und der Mensch nicht ohne Gott für ein besseres Verständniss aufschliessen lässt.

4) *Der Geist* ist die dritte göttliche Hypostase. Er ist nämlich eine Persönlichkeit, sogut wie der Vater und der Sohn, und als solche unterschieden von diesen. Denn es heisst: «Er (d. h. der *Vater*) wird euch einen *andern* Tröster (*ἄλλον παράκλητον*, nämlich als *Christus*) geben [1].» Ebenso ist er auch von menschlichen Persönlichkeiten unterschieden. Denn es heisst, dass er *bei* (*μετά, παρά*) den Jüngern bleiben, *in* (*ἐν*) ihnen sein, sie *belehren* und an Alles *erinnern*, für sie und mit ihnen *Zeugniss geben* und sie *führen wird* [2]. Er geht aus vom Vater (*ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ πατρός*) [3]; und wenn es heisst, dass ihn der Sohn vom Vater sendet, dass er nicht aus sich selbst, sondern aus dem spricht, was er gehört hat, und näher noch, dass er aus dem, was des Sohnes ist (*ἐκ τοῦ ἐμοῦ*) empfängt und verkündigt [4]): so wird damit unzweifelhaft vorausgesetzt, dass er auch von dem Sohne ausgeht. Daher ist er beiden, dem Vater und dem Sohne, sowohl nach- als untergeordnet: Ersteres, weil beim Ausgehen das, wovon ausgegangen wird, (begrifflich, nicht zeitlich) eher da ist, als das, welches ausgeht; Letzteres wiederum in Bezug auf die Sendung des Geistes in die Welt. Mit Rücksicht auf das Erstere ist er ebenso als die dritte Hypostase in der Gottheit zu bezeichnen, wie der Sohn als die zweite. Damit wird aber durchaus nicht ausgedrückt, dass er ungleichen Wesens und geringer sei, wie der Vater und der Sohn. Mit Bezug auf das Andere dagegen ist die Thatsache zu beachten, dass seine volle Wirksamkeit erst nach dem Hingehen des Sohnes erfolgt [5]). Demzufolge übt er zwischen den beiden ersten göttlichen Hypostasen und der Menschheit eine Art Mittlerschaft, indem er in dieser nur fortsetzt und vollendet, was der Sohn angefangen hat. Dennoch thut auch dieses seiner Gleichwesentlichkeit mit dem Vater und dem Sohne keinen Eintrag. Denn einmal

---

1) Joh. 14, 16. 2) Joh. 14, 16. 17. 26. 15, 26 ff. 16, 12. 3) Joh. 15, 26. 4) Joh. 15, 26. 16, 13 ff. 5) Joh. 7, 39. 16, 7.

ist Gott selbst d. h. der Vater «Geist»[1]; daraus folgt, dass der, von dem ausgegangen wird, und der, welcher ausgeht, eine und dieselbe Natur haben. Sodann hat auch der Sohn den Geist in der Taufe empfangen[2]; dieses aber könnte nicht geschehen sein, wenn nicht zum Mindesten die Wirksamkeit beider gleichförmig wäre. Die Wahrheit endlich, das Leben und das Licht, welche der Sohn vom Vater hat[3]) und welche ihm daher wesentlich innewohnen[4]), entnimmt der Geist aus dem, was des Sohnes ist, um sie den Menschen mitzutheilen. Er ist der Geist der Wahrheit[5]), ja er ist die Wahrheit selbst[6]) und führt die Jünger in alle Wahrheit[7]). Ebenso macht der Geist lebendig[8]), gleichwie der Sohn[9]) und der Vater[10]) lebendig machen. In dem Geiste kommt Jesus selbst zu seinen Jüngern, sich ihnen offenbarend[11]). «Wer mich liebt, der hält mein Wort (beides durch den Beistand des Geistes) und mein Vater wird ihn lieben, und *wir* werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen[12]).» — Nimmt man nun alle diese Andeutungen der johanneischen Trinitätslehre zusammen: so fehlt ihr zwar noch die Bestimmtheit des späteren kirchlichen Dogmas und dessen Terminologie, wie *ὁμοούσιος, ὑπόστασις, οὐσία, τρίας, περιχώρησις*, persona, substantia, trinitas, circuminsessio etc.; auch ist im Allgemeinen, namentlich in Betreff des Geistes, mehr das ökonomische, als das ontologische Moment hervorgehoben. Allein offenbar hat Johannes so sehr dieselbe Grundanschauung sowohl rückwärts mit Paulus und den Petrinern, als vorwärts mit der Kirchenlehre der späteren Zeit, dass er nicht minder jene seine Vorgänger allein richtig erklärt, wie er selbst allein richtig von diesen seinen Nachfolgern erklärt wird. Dagegen stellt sich insbesondere jeder Versuch, in dem «Logos» und dem «Geiste» des Johannes nur zwei accidentielle Momente der Einen göttlichen Substanz oder des Vaters erblicken zu wollen, auf den ersten Blick als etwas exegetisch schlechthin Unmögliches dar.

§. 59.

2) Die Lehre von der Welt.

1) Die Welt (*ὁ κόσμος*) oder der Inbegriff dessen, was ausser Gott existirt, ist vom Logos hervorgebracht[13]). Diese Lehre tritt

1) Joh. 4, 23. 2) Joh. 1, 32 ff. 3) Joh. 5, 26 ff. 4) Joh. 1, 4. 5. 14. 17. 5) Joh. 14, 17. 1 Joh. 4, 6. 6) 1 Joh. 5, 6. 7) Joh. 16, 13. 1 Joh. 1, 27. 8) Joh. 6, 63. 9) Joh. 5, 21. 10) Ib. 11) Joh. 14, 18. 21. 12) Joh. 14, 23. 1 Joh. 2, 24. 13) Joh. 1, 3 10.

nicht nur der gnostischen Vorstellung eines nichtgöttlichen oder gar bösen Demiurgos, sondern auch dem abstrakten Monotheismus des pharisäischen Judenthums u. s. w. entgegen, insofern dieser von einer Vielheit in Gott und von einem Mittler zwischen Gott und Welt nichts wissen will. Zur Welt aber gehören nicht nur die Körper- und die Menschenwelt, sondern auch die Engel, deren Dasein und Macht über die Elemente Johannes ebensowohl anerkennt [1]), als er andererseits vor ihrer (gnostischen) Anbetung warnt [2]). Nun ist zwar bei ihm von einem durch die Freiheit möglich gemachten und durch ihren Missbrauch wirklich herbeigeführten *Engelfall* als einem historischen Factum und als erster Ursache des Bösen und des Uebels in der Welt nicht ausdrücklich die Rede. Wenn er aber den Teufel als den «Sünder von Anfang» und als den «Lügner und Menschenmörder» bezeichnet [3]): so setzt dieses unzweideutig genug sowohl den Engelfall, als die durch den Teufel bewirkte Verführung der Menschen zur Sünde, der Ursache des Todes [4]), voraus. Denn sicher wird damit ausgeschlossen, dass die erste Sünde vom Menschen begangen und so dieser selbst der Urheber seines Todes gewesen sei. Noch viel weniger aber kann Johannes den Grund der Sünde in der weltschöpferischen That des Logos gefunden haben [5]). Ebenso spricht er zwar nicht von der Sünde Adams, wohl aber von der Kains [6]). So wenig jedoch erstere durch letztere ausgeschlossen wird, so wenig lässt sich annehmen, dass er dem Berichte der Genesis hierüber nicht sollte geglaubt haben. Auch von der Fortpflanzung der Sünde und ihrer Folgen vermittelst der natürlichen Zeugung hat er die bestimmteste Kunde [7]). Wie sich nun schon hierin ein unleugbares Herübergreifen der geistigen Sünde in das Gebiet des Natürlichen zeigt; wie es ferner schlechthin unmöglich ist, dass das Uebel in der Welt ursprünglich von Gott herrühre, desshalb weil ja Gott die Welt liebt, ja selbst nach der Sünde noch liebt [8]); und wie daher mit Nothwendigkeit anzunehmen ist, dass der Ursprung und erste Quell des Uebels in der Sünde und hinterher erst in deren nicht zu umgehender gerechter Bestrafung von Seiten Gottes gesucht werden muss [9]): so findet eben hierin die unleugbare Thatsache ihre Erklärung, dass wir gegenwärtig sowohl die Sünde, als das Uebel allerseits in der Welt ausgebreitet und dieselbe durchweg beherr-

---

1) Joh. 1, 52. (5, 4) 20, 12. 2) Apoc. 19, 20. 22, 9. 3) 1 Joh. 3. 8. Joh. 8, 44. 4) Cf. 1 Joh. 5. 16 fl. 5) Joh. 1, 3. 6) 1 Joh. 3, 12. 7) Joh. 1, 13. 3, 3—8. vgl. 9, 2. 8) Joq. 3, 16 fl. etc. 9) Joh. 12. 31. 16, 11.

schen sehen. Denn es ist so gewiss, wie nur irgend etwas, dass die ganze Welt (ὁ κόσμος ὅλος) dermalen im Argen (πονηρόν) liege [1]); was auch gemäss dem vorhin Bemerkten so ausgedrückt werden kann, dass die Herrschaft über diese Welt (κόσμος οὗτος) zur Zeit der «Fürst der Welt» (ἄρχων τοῦ κόσμου) d. h. der «Teufel» (ὁ διάβολος) hat. Dennoch dauert diese Herrschaft des Teufels über die Welt nur so lange, bis über ihn in Folge der Erlösungsthat Christi das Gericht ergangen und er dann ausgestossen sein wird (ἐκβληθήσεται ἔξω) [2]). Christus dagegen ist zwar nicht *aus dieser* Welt, und ebenso wenig ist sein Reich (ἡ βασίλεια ἡ ἐμή) und sind seine Jünger *aus dieser* Welt [3]); aber dennoch ist derselbe mit seinem Lichte, seiner Wahrheit und seinem Leben *in diese* Welt gekommen [4]) und mit seinem Tode aus ihr wieder herausgetreten [5]), während die Seinigen (οἱ ἴδιοι) noch darin sind und vorläufig auch darin bleiben sollen [6]). Hieraus folgt, dass es in «dieser» Welt, selbst abgesehen von ihrem Wesen als solchem, welches Gott erschaffen hat, auch bezüglich der Selbstbestimmung der freien Geschöpfe in ihr nicht blos *Böses*, sondern allerdings auch *Gutes* gibt. Diesen Gegensatz bezeichnet Johannes mit vielerlei Ausdrücken: Erde und Himmel (γῆ, οὐρανός) [7]), das Untere und das Obere (τὰ κάτω, τά ἄνω) [8]), Fleisch und Geist (σάρξ, πνεῦμα) [9]), Finsterniss und Licht (σκότος oder σκοτία und φῶς) [10]), Tod und Leben (θάνατος, ζωή) [11]), Lüge und Wahrheit (ψεῦδος, ἀλήθεια) [12]). Die beiden Seiten dieses Gegensatzes aber finden ihre persönliche Darstellung vor Allen in den ersten Urhebern und Begründern derselben, dem διάβολος und dem υἱὸς τοῦ θεοῦ, und weiterhin in deren Anhängern oder geistigen Nachkommen, den τέκνα τοῦ διαβόλου und den τέκνα τοῦ θεοῦ [13]).

2) Im Grossen und Ganzen jedoch gehört die Welt und insbesondere die Menschenwelt seit dem Sündenfalle der Finsterniss, dem Bösen und dem Uebel an [14]). Denn nicht nur *fehlt* ihr das höhere Wahrheits- und Lebenslicht, wie solches bei den ihr Angehörigen in Folge der Ursünde, selbst auch bei persönlicher Unschuld, oft genug der Fall ist [15]); sondern sogar das ist Regel, dass

1) 1 Joh. 5, 19. 2) Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 3) Joh. 8, 23. 18 36 cf. 17, 14 fl. 4) Joh. 1, 10. 3, 17. 19. 6, 14. 9, 5. 39. 12, 46. 5) Joh. 13, 1. 17, 11. 6) Joh. 13, 1. 17, 15 fl. 7) Joh. 3. 31 fl. 8) Joh. 3, 3 fl. 8, 23. cf. Col. 3, 1. 3. 9) Joh. 6, 63. 10) Joh. 1, 5. 8, 12. cf. 9, 5. 11) Joh. 5, 24. 1 Joh. 3. 14 12) 1 Joh. 2. 4. 21 fl. 27, 4, 20. Joh. 8, 44. 45. Apoc. 14, 5. 21, 27. 22, 15. 13) Joh. 8, 42—44. 1 Joh. 3, 8 fl. 14) Joh. 1, 5. 10 fl. 7, 7. 14, 17. 22. 15, 18 fl. 16, 20. 33. 17, 14. 15) Joh. 9, 3.

sie von der Wahrheit gar nichts wissen *will,* und also durch eigene Verschuldung an der Sünde festhält, darum auch an Christus nicht glaubt und so, gleich ihrem Fürsten und Vater, dem Teufel, dem Gerichte Gottes verfällt [1]). Fragen wir nach dem psychologischen Grund und dem Wesen dieser Sünde, die sich in der Welt findet: so ist dieser kein anderer, als die Selbstsucht und die hierin sich offenbarende fleischliche Gesinnung der Menschen [2]). Daher zeigt sie sich dann auch theils als Ausschweifung, Sinnlichkeit und Ueppigkeit [3]), theils als Lügenhaftigkeit und Treulosigkeit [4]), theils als Lieblosigkeit und Hass [5]). Die Spitze aller Sünde aber ist die Leugnung, dass Jesus der Christ ist, mit welcher Leugnung des Sohnes zugleich auch der Vater geleugnet wird [6]). Was endlich die Folge der Sünde betrifft, so ist, wer sündigt, der Sünde Knecht. Ein solcher aber bleibt nicht immer im Hause. Denn nur der Sohn bleibt im Hause, und nur wen der Sohn befreit, der ist wahrhaft (ὄντως) frei: die Wahrheit ist es, welche die Menschen frei macht [7]).

3) Eben dies jedoch, dass der Mensch noch frei werden *kann,* dass der, welcher von unten geboren ist, später aus dem Wasser und dem Geiste von oben neu oder wiedergeboren werden kann [8]), wie auch, dass die Welt (ὁ κόσμος) und das Böse (τὸ πονηρόν) von einander zu unterscheiden sind [9]), dient zum klaren Beweis, dass nach Johannes das Grundwesen der Welt und der Menschheit keineswegs für schlecht oder völlig verderbt gehalten werden darf. Wie liesse sich sonst auch sagen, dass Gott die Welt liebe und aus Liebe seinen Sohn in dieselbe gesandt habe [10])? Wenn es dann ferner gewissermaassen die Grundlehre des Johannes ist, dass der Logos «Fleisch» (σάρξ) geworden [11]) und weiterhin, dass der Genuss des Fleisches und Blutes Jesu die Bedingung des Bleibens in ihm sei u. s. w. [12]): so ist auch klar, dass es nicht entfernt das Physische des Fleisches ist, welches er dem Geiste entgegensetzt [13]). Vielmehr versteht er unter diesem Fleisch offenbar nicht etwas Physisches, sondern allein etwas Ethisches, nämlich eine durch die Sünde herbeigeführte und in Wirksamkeit gehaltene Bestimmung der *geistigen* Natur des Menschen, welche der göttlichen Bestim-

---

1) Joh. 8, 21—24. 44. 9, 41. 15, 22. 16, 8—11. 2) Joh. 15, 19. 3) 1 Joh. 2, 15—17. 4) Joh. 10, 13. 14. 27. vgl. 2, 10. 5) 1 Joh. 3, 14 fl. 6) 1 Joh. 2, 22. 4, 3. 7) Joh. 8, 35 fl. vgl. v. 32. 8) Joh. 3, 5 vgl. 1, 13. 9) Joh. 17, 15. 10) Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9 vgl. 3, 16. 11) Joh. 1, 14. 12) Joh. 6, 56. 13) Joh. 3. 6. 6, 63.

mung eben dieser Natur widerstreitet — wobei sich von selbst versteht, dass jene Bestimmung in etwa auch auf die äussere Natur d. h. die Leiblichkeit des Menschen hinübergreift, indem sie sich hier als fleischliche Begierlichkeit ausspricht. Auf gleiche Weise sind auch alle übrigen, nach Johannes in der Welt bestehenden, Gegensätze keineswegs als substanzielle, sondern nur als moralische Gegensätze zu fassen. Darum haben dieselben so wenig etwas mit dem gnostischen Dualismus zu thun, dass sie vielmehr nur gerade desshalb von Johannes mit solcher Bestimmtheit hervorgehoben zu sein scheinen, um damit dieser gnostischen Lehre entgegenzutreten. Denn der *substanzielle* Dualismus zwischen Geist und Materie, wornach jener göttlich, diese satanisch sein soll, bezweckt ja schliesslich nichts Anderes, als die Aufstellung einer Theorie und die Entschuldigung, rücksichtlich Anempfehlung einer Praxis, worin der *moralische* Dualismus, der zwischen dem Guten und Bösen vorhanden ist, auf möglichst gründliche Weise beseitigt wird. Wer nun also diesen letztern nach seiner Wahrheit festhält und geltend macht, der bekämpft damit, sei es nun absichtlich oder unabsichtlich, auf alle Fälle jenen erstern; bei dem Kampfe aber, den Johannes insbesondere mit nikolaitischen Gegnern zu führen hatte, können wir nicht zweifeln, dass er auch sehr gut wusste, was er that. Daher kann es gewiss nichts Irrigeres geben, als die Behauptung, Johannes sei gerade in dem entscheidenden Punkte der falschen Gnosis seiner Zeit verfallen. Denn wenn man sich hierfür z. B. auf den Ausdruck «Fleisch» beruft, den Johannes ebenso wie Paulus dem alten Testamente entlehnte, um damit die menschliche Sündhaftigkeit zu bezeichnen: so haben wir bereits gesehen, wie er dessen Missverständlichkeit damit sogleich ausschloss, dass er ja mit eben diesem Ausdruck auch das Heiligste bezeichnete, was es auf Erden gibt. — Wenn aber nicht blos Johannes, sondern auch das Christenthum überhaupt allerdings den *Schein der Naturflüchtigkeit* hat, so ist zur vollen Beseitigung dieses Scheines nur nöthig, den Grund zu beachten, wodurch er veranlasst wird. Die *Natur* selbst nämlich — und wir meinen hier insbesondere die Natur d. h. die Leiblichkeit des Menschen — zeigt sich in ihrem gegenwärtigen Zustande oder im Zeitleben mit einem Gewebe von *Unnatur* so unentwirrbar durchschlungen, dass es überaus schwer ist, Natur und Unnatur gehörig zu unterscheiden und nicht beide mit einander zu verwechseln. Nur ein ebenso erleuchtetes als zartes *Gewissen* kann hierüber ganz ins Klare kommen und stets das Rechte treffen. Daher dürfen wir uns

denn auch nicht wundern, wenn wir in dieser Rücksicht oft genug die Ueberfrommen und die Unfrommen sich *demselben Irrthum* hingeben sehen, jene, indem sie mit der Unnatur auch die Natur *hassen*, diese, indem sie mit der Natur auch die Unnatur *lieben*. Dagegen ist dem überall sich selbst getreuen Christenthum gerade seines *gottmenschlichen* Charakters wegen die *Naturgemässheit* in ganz anderer Weise als dem natur*verfallenen* Heidenthum und dem natur*entrückten* Judenthum eigenthümlich. Desshalb dringt das Christenthum vor Allem darauf, Natur und Unnatur mit strengster Gewissenhaftigkeit zu unterscheiden, und desshalb ist ihm seiner innerlichsten Bestimmung nach jeder naturzerstörende *Fanatismus* ebenso fremd, wie jeder unmässige und wilde *Naturdienst*, bei dem der Mensch nicht sowohl die Natur, als die Unnatur begehrt und in sich herrschen lässt. Dies muss im Auge behalten werden, wenn man die Lehre aller biblischen Schriftsteller und namentlich die des Johannes vom «Fleisch,» von der «Begierlichkeit» u. s. w. recht verstehen und den bis zur tiefsten Wurzel herabreichenden Unterschied erkennen will, der zwischen dieser Lehre und der scheinbar ähnlichen obwaltet, welche Philon und die Gnostiker sammt einer ganzen Reihe vermeintlich sehr frommer, in der That jedoch höchst einseitiger Mystiker und Asceten aufgestellt haben. Hieraus aber erhellt auch, wie sehr alle *wahrhafte* Gnosis, Mystik und Frömmigkeit durch eben diese, der Hauptsache nach bereits von Moses und den Propheten angedeutete und dann von den Aposteln in weit grösserer Bestimmtheit vorgetragene *christliche* Lehre von der *Natur* bedingt ist [1]).

§. 60.

3) Die Lehre von der Person und dem Werke des Gottmenschen.

1) *Die Wirksamkeit des Logos vor seiner Fleischwerdung.* War dem Gesagten zufolge die Welt einer Befreiung (*ἐλευθέρωσις*) aus

1) Dennoch hat sich das *volle* Bewusstsein von der religiösen Bedeutung der Natur erst in der christlichen Philosophie *unserer* Zeit aufzuschliessen angefangen, nachdem schon früher, namentlich durch *Paracelsus*, *Jacob Böhme* und die *Kabbalah*, der Anstoss dazu gegeben war. Wir verweisen desshalb vor allen auf die eben jetzt erscheinende Gesammtausgabe der *Baaderschen Werke*. Leipzig 1850 fl. Desgleichen auf *Molitors* Philosophie der Tradition. Frankfurt und Münster 1824. 1834 fl. Man vgl. auch *meine* Schrift: Ueber die Natur, ihre Erkenntniss, Beherrschung und Verherrlichung durch den Menschen. Münster 1849.

der Knechtschaft des Bösen ebensowohl bedürftig als fähig: so konnte ihr schon wegen der Allgemeinheit, womit das Böse in der Welt herrschte, und wegen der Macht, die es darin ausübte, niemand anders, als der weltschöpferische Logos selbst diese Befreiung verschaffen. In der That ist auch der Logos hierfür auf dreierlei Weise oder während dreier verschiedener Zeiträume thätig gewesen und beziehungsweise noch jetzt thätig. — Zuerst nämlich *vor* seiner Fleischwerdung. Denn schon vom Urbeginn an und so auch, nachdem die Schöpfung vom Logos vollbracht und dann durch die Selbstthat der freien Geschöpfe sowie die ihr folgende göttliche Strafe Sünde, Tod und Finsterniss über die Welt verbreitet worden war: «war (ἦν) im Logos Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht «scheint» (praes. aetern.) in die Finsterniss und die Finsterniss nahm es nicht auf[1].» Dies zeigte sogleich im Anfang der Geschichte der Mord Kains, verübt an seinem Bruder Abel, desshalb, weil jenes Werke böse (πονηρά), dieses Werke aber gerecht (δίκαια) waren. Denn wie hier, so hegt auch überhaupt die Welt einen menschenmörderischen Hass gegen die, welche vom Tode zum Leben erstanden sind[2]. Dies zeigt sich ebenso in der ganzen Geschichte vom Anfang an bis auf unsere Tage herab: allezeit war der Logos da und allezeit wurde er von der Welt d. h. der Mehrzahl der Menschen nicht aufgenommen. Der Logos nämlich war (bevor er Fleisch ward) nicht ein (blosser) Mensch, wie etwa Johannes der Täufer, — denn dieser war, gleich allen frühern Propheten, keineswegs das Licht, sondern gab nur Zeugniss von dem Lichte — vielmehr war der Logos das wahrhafte (d. h. göttliche) Licht, welches *jedem* Menschen leuchtet, der in diese Welt kommt. Als solches Licht nun war er (von Anfang an) in der (von ihm erschaffenen und auch jetzt noch von ihm in Dasein, Licht und Leben erhaltenen) Welt; allein die Welt nahm ihn (ihrerseits) nicht auf[3]. Dieses gilt zunächst von der Heidenwelt, der im Allgemeinen die wahrhafte Gotteserkenntniss abgeht. Doch gab und gibt es auch in ihr Ausnahmen hiervon[4]. Nicht minder aber gilt es auch vom Judenthum. Denn freilich hatte sich der Logos aus der Gesammtheit einen einzelnen Stamm, die Nachkommenschaft Abrahams, zu seinem besonderen Eigenthume (τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι) auserwählt. Allein selbst diese nahmen ihn nicht auf[5], wenngleich es hier

---

1) Joh. 1, 4. 5. 2) 1 Joh. 3, 12—15. 3) Joh. 1, 6—10. 4) Joh. 1, 9. 12. 4, 22 10. 16. 11, 52. 5) Joh. 1, 11.

ebenso und wohl noch mehr, wie im Heidenthum, einzelne Ausnahmen gab. «Welche immer nun (sei es unter den Juden, sei es unter den Heiden) *Ihn* (bereits vor seiner Fleischwerdung) aufnahmen, denn gab er *Macht* (*ἐξουσία*, d. i. Möglichkeit mit beginnender Wirklichkeit), *Kinder Gottes* zu werden. Solchen nämlich, welche glauben an seinen Namen, die nicht aus Blut, noch aus Fleisches Willen, noch aus Mannes Willen, sondern aus Gott geboren sind [1].» Beispiele hiervon sind die frommen Altvordern, deren die Schrift gedenkt. Schon «Abraham, euer Vater, freute sich, meinen Tag zu sehen — denn «ehe Abraham war, bin ich [2].» Auch Moses hat von Christus geschrieben [3]), und dem Jesaja ist der Logos persönlich in seiner Herrlichkeit (*δόξα*) erschienen [4]). So sind auch alle übrigen Verfasser der heiligen Schriften höherer Erleuchtung theilhaft gewesen: «Forschet in den Schriften, da ihr in ihnen das ewige Leben zu haben glaubet; auch sie geben Zeugniss von mir [5]).» Ja die Hauptbegebenheiten des Lebens Jesu sind schon von den Propheten vorherverkündigt worden. Dahin gehört vor Allem seine Abstammung aus Davids Geschlecht und seine Geburt zu Bethlehem [6]). Beides aber ist bei ihm wirklich eingetroffen [7]), obgleich die Menge glaubte, wie anfangs selbst Mehrere der Jünger, er stamme aus Nazaret in Galiläa und sei der Sohn Josephs [8]). Wenn Johannes diese irrthümliche Meinung blos anführt, ohne sie sogleich ausdrücklich zu widerlegen, so scheint darin zu liegen, dass es ihm hierauf viel weniger ankam, als auf die Abstammung Jesu vom Himmel und seine Sendung von Gott [9]). Ferner war nach ihm von den Propheten vorausgesagt: die Tempelreinigung [10]), die durch Jesu Erlösungsthat bedingte Geistesmittheilung [11]), sowie die auf den Glauben an ihn vorbereitende innere Gottesbelehrung [12]), und nicht minder der Einzug Jesu in Jerusalem [13]), dann auch die Verstocktheit der Juden [14]), ihr grundloser Hass gegen Jesus [15]), und der unverdiente Tod des Gerechten [16]). «Steht in euerem Gesetze nicht geschrieben: Ich habe gesagt, ihr seid Götter? Wenn es also jene Götter nennt, an die das Wort Gottes (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) erging, und die Schrift nicht gelästert werden kann: wie mögt ihr dann zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt

---

1) Joh. 1, 12. 13. 2) Joh. 8, 56. 58. 3) Joh. 5, 46. 4) Joh. 12, 41. 5) Joh. 5. 39. 6) Joh. 7, 42. 7) Joh. 4, 44 cf. 7, 28. 8) Joh. 1, 46. 47. 6, 42. 7 27. 9) Joh. 6, 38. 42. 7, 28. 8, 42. 17, 3. 10) Joh. 2, 17. 11) Joh. 5, 38 fl. 12) Joh. 6, 45. 13) Joh. 12, 15. 14) Joh. 12, 38. 15) Joh. 15, 25. 16) Joh. 29. 36. 37.

hat, sprechen: «Du lästerst!», weil ich gesagt habe: «Ich bin Gottes Sohn [1]?» — So sehr nun mit Allem diesem die Schrift als prophetisch und ihr Inhalt als offenbart vom göttlichen Logos anerkannt wird: so ist doch ihr Zeugniss gleichwie das des Täufers Johannes nur ein menschliches Zeugniss, gegeben, um die Juden zu überführen und Alle, welche in Folge dessen an Jesum glauben, selig zu machen. An sich aber bedarf Jesus dieses Zeugnisses nicht; denn sein Vater und seine eigenen Worte und Werke zeugen für ihn [2]. Ebenso ist auch das mosaische Gesetz zwar von Gott gekommen und auf Christus vorbereitend, indem es über ihn handelt [3] und durch Mancherlei, wie die Verordnung vom Passalamm und die Aufrichtung der Schlange in der Wüste, auch typisch auf ihn hindeutet [4]. Dennoch hat es mit dem Auftreten Christi selbst seine Bedeutung als Gesetz verloren: es ist ein Gesetz, welches blos den Juden, nicht auch noch den Christen angehört [5]. Denn für diese ist Christus der alleinige Lehrer und Herr [6]. Er verkündigt seinen Jüngern den Willen Gottes (*τὸ θέλημα θεοῦ*) [7], und seine Gebote (*ἐντολαί*) [8] stimmen zwar, wenn man blos auf den Wortausdruck sieht, mehrfach mit den mosaischen überein; allein sein Hauptgebot, dass die Jünger einander lieben sollen, gleichwie er selbst sie geliebt hat, ist ein wesentlich neues Gebot (*ἐντολὴ καινή*) [9]. Denn es schliesst dieses Gebot allen Hass aus, es geht bis zur Hingebung des Lebens für einander, es verlangt eine Liebe nicht mit dem Worte und mit der Zunge, sondern in der That (*ἔργῳ*) und in der Wahrheit [10]. Wie aber mit Christus das alte Gesetz aufgehört hat: so soll auch die Gottesverehrung im Tempel zu Jerusalem, obgleich sie als von Gott selbst angeordnet ihrem innern Wesen nach gut ist und darum vorerst nur von der unbefugten Einmischung des Weltlichen gereinigt werden muss [11], doch einst ganz und gar abgeschafft werden. Denn «es kommt die Stunde und ist jetzt schon da, wo die wahrhaften Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden; denn solche Anbeter verlangt der Vater. Gott ist ein Geist, und welche ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten [12]. Ueberhaupt hat zwar das Judenthum, insofern es sich an die Lehre

---

1) Joh. 10, 24—36. cf. Ps. 82, 6. 2) Joh. 5, 30—41. 8, 13—19. 10, 25—30. 14, 10. 11. 3) Joh. 5, 45. 46. 8, 17. 4) Joh. 19, 36. 3. 14. 5) Joh. 1, 17. 7, 21—23 cf. 5, 8. 10. 17. 6) Joh. 13, 13. 7) 1 Joh. 2, 17. 8) 1 Joh. 3, 22—24. 9) Joh. 13, 14. 1 Joh. 2, 7. 8. 10) 1 Joh. 3, 11—18. 11) Joh. 2, 14—16. 12) Joh. 4, 23. 24.

der gotterleuchteten Propheten anschliesst, im Unterschied von den Samaritanern, Heiden u. s. w., allein ein Wissen von Gott; ja es ist das vor Allen erwählte Volk, aus dem Christus hervorgehen sollte, und in der That hervorgegangen ist. Daher kommt das Heil von den Juden [1]). Doch aber liegt im Judenthum als solchem keineswegs schon dieses Heil; vielmehr kennen und verehren die Juden, welche Christus verwerfen, auch Gott den Vater nicht. Ihr Vater ist der Teufel [2]). Dagegen ist die Gnade und Wahrheit uns Allen durch Christus geworden [3]).

2) *Die Fleischwerdung des Logos.* «Niemand ist in den Himmel aufgestiegen, als nur, der vom Himmel herabgestiegen ist, der *Sohn des Menschen,* der im Himmel *ist*» (*ὁ ὢν* praes. aetern.) [4]). Das Herabsteigen des Menschensohnes vom Himmel aber vollzog sich dadurch, dass der Logos Fleisch wurde (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*) [5]). War er also vor seiner Fleischwerdung nur erst auf *ideale* Weise «Menschensohn,» so war er es jetzt auch auf *reale* Weise. Denn nicht auf den göttlichen Logos als solchen, sondern nur auf den Uebergang des Nichtgöttlichen (d. h. des Menschensohnes) in ihm aus der Idealität in die Realität kann sich das «Werden» (*ἐγένετο*) beziehen und dann das Reale, welches damit ins Dasein trat, durch den Ausdruck «Fleisch» (*σάρξ*) bezeichnet sein. Dieses Reale aber war nicht etwa blos ein menschlicher Leib, sondern die volle und ganze, aus Leib, Seele und Geist bestehende Menschheit. Dass nämlich Christus von dem Augenblick seiner Menschwerdung an auch eine menschliche Seele (*ψυχή*) und einen menschlichen Geist (*πνεῦμα*) gehabt hat, wird damit ausdrücklich bezeugt, dass gesagt wird, er habe seine «Seele» d. h. sein Leben für uns dahingegeben [6]); und eben so damit, dass er der «Menschensohn» (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) und geradezu ein «Mensch» genannt wird [7]). Ohne eine menschliche Seele und einen menschlichen Geist zu haben, würde er auch seine Mutter [8]), seinen Jünger Johannes [9]), Lazarus [10]), Martha [11]), Maria [12]) und die von dieser vielleicht noch zu unterscheidende Maria Magdalena [13]) nicht menschlich haben lieben können, wie man Ver-

---

1) Joh. 4, 22. 2) Joh. 5, 23. 8, 38—44. 3) Joh. 1, 17. 4) Joh. 3, 13. cf. Joh. 1, 18. 6, 38. 46. 62. 1 Joh. 4, 2. 5) Joh. 1. 4. 1 Joh. 4, 2. 6) 1 Joh. 3, 16. Joh. 10, 11. 17. 15, 13. cf. 3, 16. 7) Joh. 1, 52. 5, 27. etc. cf. 9, 11. 11, 50 fl. 8) Joh. 2, 1—12. 19, 25—27. 9) Joh. 13, 23 etc. 10) Joh. 11, 5. 11. 35 fl. 11) Joh. 11, 5. 20—27. 12) Joh. 11, 2. 5. 33 (*ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν*). 12, 3. 13) Joh. 19, 25. 20, 1. 11. 16—18.

wandte und Freunde liebt. Eben dahin gehört, dass er Freude, Trauer, Ergriffenheit und Unwillen, kurz alle menschlichen Gemüthsbewegungen zeigte [1]). Rücksichtlich seiner Erkenntniss wird zwar von Johannes überall nur seine prophetische Erkenntniss hervorgehoben, vermöge deren er Gott und das Göttliche [2]), und ebenso das, was im Innern der Menschen vorging sowie das räumlich und zeitlich Ferne mit Ueberspringung aller natürlichen Mittelglieder «erkannte» (οἶδε, εἶδε) [3]). Dabei wird zuweilen auch gesagt, dass er «Alles» wisse [4]), oder dass er Alles wisse, was ihm begegnen werde [5]). Dennoch besagt keine dieser Stellen, dass seiner Menschheit als solcher göttliche Allwissenheit zugekommen sei. Ebenso heisst es zwar von seinen Werken, dass sie Gottes Werke seien [6]), gleichwie von ihm selbst, dass er über Alles (ἐπάνω πάντων), ja dass er und des Vater Eins seien [7]). Aber dagegen heisst es auch: Er könne nichts von sich selbst thun [8]); der Vater sei grösser, als er [9]); er komme im Namen des Vaters und von ihm gesendet [10]); er sei in Allem, was er rede und thue, ja auch indem er seine Seele hingebe und sie wieder nehme, nur dem Gebote (ἐντολή) des Vaters gehorsam [11]). Nur als Mensch konnte er in der Taufe den heiligen Geist empfangen, da er als Logos dessen nicht bedurfte [12]); und ebenso konnte er nur als Mensch zum Vater beten [13]). — So war also Christus nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich ein wahrhafter Mensch gleich uns, nur mit dem Unterschiede, dass seine Menschheit, ohne irgend eine Einbusse, wohl aber in Weise einer wunderbaren und ausschliesslich bei ihm stattfindenden Aufnahme und Erhebung in den göttlichen Logos, schlechthin mit diesem *geeint* und vermöge dieser Einigung dann auch ohne alle Sünde war [14]). — Ganz besonders jedoch und mit einer nicht zu misskennenden Absichtlichkeit hebt Johannes die wahre *Leiblichkeit* der Menschheit Christi hervor. Dahin gehört ausser dem erwähnten σὰρξ ἐγένετο, wobei der Wortausdruck allerdings das Leibliche in den Vordergrund stellt, besonders noch die Feierlichkeit, womit Johannes bei dem Leiden und Tode Jesu die Durchbohrung seiner Seite und das Herausströmen von Blut und Wasser bezeugt [15]), hierauf die Bestattung des Leibes (σῶμα) Christi be-

1) Joh. 11, 15. 34. 35. 2, 13. 2) Joh. 7, 29. 3) Joh. 2, 48—51. 6, 6 61. 64. 7, 15. 11, 14. 3, 1. 11. 18. 18, 4. 21, 17. 4) Joh. 21, 17. 5) Joh. 18, 4. 6) Joh. 5, 36. 10, 25. 11, 42. 7) Joh. 3, 31. 10, 30. 17, 10. 8) Joh. 5, 30. cf. v. 19. 12, 49. 9) Joh. 14, 28 cf. 10, 29. 10) Joh. 5, 36. 42 etc. 11) Joh. 6, 39. 10, 18. 12, 49 fl. 17, 4. 12) Joh. 1, 32 cf. 16, 14. 13) Joh. 11, 41 fl. 12, 27. 14, 16. 17, 1. 14) 1 Joh. 3, 5 fl. Joh. 8, 46 cf. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. 15) Joh. 19, 35.

schreibt[1]) und dann noch berichtet, wie Thomas die Wirklichkeit der Wundmahle Jesu auch nach dessen Auferstehung erprobt habe[2]). Ja es erwähnt Johannes ausdrücklich selbst die einzelnen Theile des Leibes Christi, sein Haupt[3]), seine Seite[4]), seine Hände[5]) (mit ihren Fingern)[6]), seine Schenkel[7]), seine Füsse[8]), sein Fleisch und Blut[9]). Ferner erwähnt er, dass Jesus Speise und Trank zu sich nahm[10]), dass er müde ward[11]), Durst empfand[12]), allen Leiden sammt dem Tode unterworfen ward[13]) und auch mit seinem Leibe wieder auferstand[14]). Mit dieser ausführlichen und nachdrücklichen Hervorhebung der Leiblichkeit Christi konnte Johannes gewiss nur beabsichtigen, der gnostischen Herabsetzung der Leiblichkeit wie alles Natürlichen aufs entschiedenste entgegenzutreten. Denn angewandt auf Christus konnte jene gnostische Ansicht nur zu *doketischen* Lehren führen. Nun sind wir namentlich in Betreff des Leidens Christi sowohl bei Simon dem Magier und seinen Gesinnungsgenossen d. h. den falschen Johannesjüngern und Nikolaiten (§. 39, 3), als bei Cerinth und den Ebioniten (§. 41, 2. 4.) solchen doketischen Ansichten begegnet. Das eine Mal sollte der mit Jesus verbundene Logos nur einen Scheinkörper gehabt, also auch nur *scheinbar* (δοκήσει) gelitten, und nachher in Simon dem Magier abermals einen Scheinkörper angenommen haben; das andere Mal aber sollte sich der Aeon Christus von Jesus, der allerdings einen wirklichen Körper hatte, bei dessen Leiden getrennt haben. Jedenfalls lässt die Art, wie das Evangelium und noch mehr der erste Brief des Johannes diesen Gegenstand bespricht, nicht zweifeln, dass ihr Verfasser dabei bestimmte Gegner im Auge hatte, welche er *bekämpfen* wollte. Denn wenn sogleich nach dem Ausspruche: «Das Wort ist Fleisch geworden,» gesagt wird: «Und wir haben *gesehen* (ἐθεασάμεθα) seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie die des Eingebornen vom Vater[15]);» wenn es ähnlich bei der Durchbohrung der Seite heisst: «Der, welcher es *gesehen* hat (ὁ ἑωρακώς), hat es bezeugt und sein Zeugniss ist wahr u. s. w.[16]);» wenn Christus nach seiner Auferstehung den Jüngern seine Hände und seine Seite zeigt und die Jünger sich freuen, so bestimmt den Herrn zu *sehen* (ἰδόντες)[17]): so kann dieses immer wiederkehrende

1) Joh. 19, 38—42. 2) Joh. 20, 27 cf. v. 17. 3) Joh. 19. 30. 20, 12. 4) Joh. 19, 34. 20. 20. 5) Joh. 20. 20. 6) Joh. 8, 6. 7) Joh. 19, 33. 8) Joh. 12, 3. 20, 12. 9) Joh. 6. 51—56. 19. 34. 10) Joh. 2, 2—10. 4, 8. 12, 2. 13, 2. 21, 12—14. 11) Joh. 4, 6. 12) Joh. 19, 28. 13) Joh. 18. 12—19, 30. 14) Joh. 20, 1 ff. 15) Joh. 1, 4. 16) Joh. 19. 34. 17) Joh. 20, 20.

«Gesehenhaben» offenbar nur in einem polemischen Sinne Solchen gegenüber gesagt sein, welche die Wahrheit dieses Gesehenhabens d. h. die Sichtbarkeit und wirkliche Leibhaftigkeit Christi in Abrede stellten. Ganz dasselbe wiederholt sich, nur mit noch ausdrücklicherer Bekämpfung der «Antichristen,» im ersten Briefe des Johannes [1]), wobei auch noch bemerklich gemacht wird, dass eben diese Gegner anomistisch waren [2]). — Wenn nun aus Allem die wahre Menschheit Jesu hervorgeht, dieser Mensch oder Menschensohn aber *ein und derselbe* (nicht *dasselbe*) mit dem in ihm Fleisch gewordenen Logos ist, und wenn er daher nicht, wie die Juden sagten, sich selbst Gott gleich (ἴσος τῷ ϑεῷ) *machte* [3]), sondern Gott gleich *war:* so war er nicht nur der Herr (ὁ κύριος), wie er durchweg (gewönlich in der Anrede κύριε) genannt wird; sondern er war auch voll der Gnade und der Wahrheit [4]), und darin eben bestand seine Herrlichkeit (δόξα), die er schon auf Erden hatte [5]), und die er besonders in seinen Wundern offenbarte (ἐφανέρωσε) [6]) oder gemäss der ihn der Vater durch seine Stimme vom Himmel verherrlichte [7]). Dennoch war diese seine Herrlichkeit während seines Lebens auf Erden, ja schon seit dem Dasein der Welt *verdunkelt.* Denn die Welt ist zwar ursprünglich sein Werk gewesen; weil aber darin durch die Sünde Finsterniss ausgebrochen war, so warf eben diese Finsterniss der Welt auf ihn selbst (d. h. auf die in ihm von Ewigkeit her vorhandene und mit ihm selbst zur Einheit verbundene *Idee der Menschheit*) einen Schatten zurück. Daher trug er von Anfang an die Sünden der Welt, indem er das Lamm war, das seit Gründung der Welt geschlachtet worden [8]). Eben daher bittet er auch den Vater, ihn wieder mit der Herrlichkeit zu verherrlichen, die er *vor* dem Dasein der Welt bei Gott hatte [9]). — So ist und lebt er nun zwar *in* dieser Welt (κόσμος οὗτος); aber doch ist er nicht *von* dieser Welt. Vielmehr ist das Obere oder der Himmel seine Heimathsstätte [10]); woher er nur kam, um sein Werk auf Erden zu vollbringen und dann wieder in den Himmel zurückzukehren.

3) *Das Werk Jesu in der Zeit.* Im Allgemeinen besteht dieses Werk, *positiv* ausgedrückt, in der Mittheilung der Wahrheit, des Lichtes und des Lebens an die Welt; *negativ* ausgedrückt aber be-

---

1) 1 Joh. 1, 1—3. 2, 18—26. 4, 1—6. 2) 1 Joh. 3, 4. 7. 10. 3) Joh. 5, 18. 4) Joh. 1, 14—17. 5) Joh. 1, 14 cf. v. 52. 6) Joh. 2, 11. Joh. 11, 40. 7) Joh. 12, 28 fl. 8) Apoc. 13, 8. cf. Joh. 1, 29. 9) Joh. 17, 5 cf. 1. 10) Joh. 8, 23. 18, 36 u. s. w.

steht es in der Erlösung der Welt von der Lüge, der Finsterniss und dem Tode, welche in ihr herrschen, und darum auch in dem Besiegen, Richten und Ausstossen des Fürsten der Welt (ἄρχων τοῦ κόσμου)[1]). Jesus selbst nämlich ist die Wahrheit und das Leben; aber er ist auch der Weg, auf dem oder durch den beide zur Menschheit hinübergeleitet werden[2]). Er ist das Licht, aber nicht blos das Licht an sich, sondern auch das Licht für die Welt. Darum scheint dieses Licht in die Finsterniss und erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt[3]). Er ist der Heiland der Welt (σωτὴρ τοῦ κόσμου)[4]), der durch die Propheten im Judenthum verheissene und selbst auch den Samaritanern nicht unbekannte Messias oder Christus[5]). Nachdem er von Johannes am Jordan getauft und wiederholt als der bezeugt worden war, der nach ihm (Johannes) kommen solle, jedoch schon vor ihm war, der das Lamm Gottes sei, welches die Sünden der Welt hinwegnehme, und der die Menschen mit dem heiligen Geiste taufen werde: trat er öffentlich in Judäa, Galiläa und Samaria auf, verrichtete viele Wunder und lehrte, so durch Werke (ἔργα) und Worte (ῥήματα) beweisend, dass er vom Vater gesandt und Eins (ἕν, nicht εἷς) mit dem Vater war[6]). Insbesondere machte er seinen Jüngern *Alles* bekannt, was er von seinem Vater gehört hatte[7]). Dann aber sollte er gemäss dem Willen seines Vaters und in vollendeter Liebe zu ihm, sowie nicht minder in vollendeter Liebe zu den Menschen, als guter Hirte für seine Schafe seine Seele (sein Leben) hingeben (θεῖναι) und wieder nehmen (πάλιν λαβεῖν). Denn zu Beidem hatte er die Macht (ἐξουσία) und den göttlichen Auftrag (ἐντολή)[8]). Dieses Sterben aber um des Lebens willen ist nichts Absonderliches; vielmehr beruht dasselbe auf einem ganz allgemeinen Natur- und Weltgesetz. «Wenn nicht das Waizenkorn in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, dann bringt es viele Frucht. Wer seine Seele (ψυχή) liebt, der wird sie verderben (ἀπολέσει), und wer seine Seele hasst in dieser Welt, der wird sie bewahren zum ewigen Leben[9]).» Dass nun aber Christus, der absolut Unschuldige und Reine, freiwillig und aus Liebe für uns starb, dies machte ihn zu einer Sühne für unsere Sünden (ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν)[10]). Sein Blut nämlich ist es, das von allen Sünden reinigt[11]). Er ist

---

1) Joh. 12, 31. 16, 11. 2) Joh. 14, 6. 3) Joh. 1, 4. 5. 9. etc. 4) 1 Joh. 2, 14. Joh. 3, 17 etc. 5) Joh. 1, 42. 46. 4, 25 ff. 6) Joh. 14, 10. 11. 17, 42. 7) Joh. 15, 15. 8) Joh. 10, 11—18. 14, 31. 15, 13. 9) Joh. 12, 24, 25. 10) 1 Joh. 2, 2. 4, 10. 5, 6. 2, 2. 11) 1 Joh. 1, 7. Apoc. 5, 9.

das Gotteslamm, das alle Sünde der Welt hinwegnimmt [1]). Als das Sühnopfer für uns ist er auch unser Helfer, Fürsprecher und Tröster (παράκλητος) [2]). Er heiligt sich für seine Jünger, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien [3]). Stürbe er nicht und ginge er nicht hin, so könnte der andere Paraklet, der heilige Geist, nicht kommen [4]). Um dies Letztere zu fassen, ist der bereits angedeutete Grundgedanke des Johannes im Auge zu behalten, dass, wie die Welt jetzt ist, immer nur aus dem Tode das Leben hervorgeht. Wie nämlich das Waizenkorn nur, indem es verwest, andere Waizenkörner aus sich hervorgehen lässt, so zeigt sich eben dieses Gesetz auch sonst vielfach. Denn nur wenn das Lebendige in der Natur stirbt, kann es anderem Lebendigen darin zur Speise dienen; und nur wenn das Gefäss, welches Balsam enthält, zerbrochen wird, kann es seinen Duft ausströmen lassen. So auch musste Christus, der in sich selbst die Schätze des Lebens, den *Geist Gottes* und die Fülle der Gnade und Wahrheit barg, gemäss dem Weltgesetz, welchem er sich unterzogen hatte, sterben, um diesen seinen Reichthum ins Unendliche vermehren, Andern vollständig mittheilen und zu einem allgemeinen Gut machen zu können. Denn nur wenn er sein irdisches Leben hinopferte, konnte er für sich selbst das höhere Auferstehungsleben gewinnen und hierbei zugleich die Lebenssäfte, die in ihm, dem Weinstock, sich befanden, auch zu den aus ihm hervorgewachsenen Reben hinüberströmen lassen [5]). Und nur dadurch konnte er zum Brode des Lebens für Alle werden, dass er ihnen sein Fleisch zur Speise, sein Blut zum Tranke hingab [6]). So aber war Beides, das Leben Christi und sein Tod, die Erfüllung nur Einer Aufgabe, die Vollbringung nur Eines Werkes [7]). Denn sein Leben theilte der Welt die Wahrheit und das Licht, sein Tod theilte ihr die Gnade und das Leben mit; Wahrheit aber und Gnade, gleichwie Licht und Leben sind vom absoluten Standpunkt aus betrachtet Ein und dasselbe. — Sieht man nun auf die, *wofür* Jesus lebte und starb, so waren dies *alle* Menschen, Juden und Heiden. Denn «Jesus sollte sterben für das Volk (τὸ ἔθνος, d. h. die Juden) und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes (τά τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα) in Eins versammele [8]).» «Ich habe noch andere Schafe, welche nicht aus diesem Schafstalle (αὐλή d. h. dem Judenthum) sind; auch sie muss ich herbeiführen und sie

1) Joh. 1, 29. 1 Joh. 3. 5. Apoc. 5, 6 ff. 2) 1 Joh. 2, 1. Joh. 14, 17 cf. 27. 16, 22 ff. 3) Joh 9, 19. 4) Joh. 16. 7 cf. 14, 16. 5) Joh. 15, 1—6. 6) Joh. 6, 48 56. 7) Joh. 17, 4. 19, 30. 8) Joh. 11, 51. 52.

werden meine Stimme hören und es wird Eine Heerde und Ein Hirt sein [1]. » «Wenn ich erhöht sein werde von der Erde, dann werde ich *Alle* zu mir ziehen [2].» «Noch eine kurze Zeit bin ich bei euch (den Juden), dann kehre ich zurück zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen. Hierauf sprachen die Juden zu sich: Wohin will dieser gehen, dass wir ihn nicht finden werden; will er etwa in die Zerstreuung der Hellenen (*εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων*, d. h. zu den griechisch-redenden Juden ausserhalb Palästina) sich begeben und die Hellenen (*τοὺς Ἕλληνας* d. h. die Heiden) lehren [3]?» «Es waren aber auch einige Hellenen unter den zum Feste Hinaufziehenden»; diese sagten zu Philippus: «Herr, wir wollen Jesum sehen!» Philippus und Andreas sagten es Jesu. «Jesus aber antwortete ihnen und sprach: Es ist die Stunde gekommen, dass der Sohn des Menschen verherrlicht werde [4].» Unmittelbar hierauf ertönte die Stimme vom Himmel: «Ich habe verherrlicht und werde abermals verherrlichen,» und es folgte die Erklärung Jesu, dass jetzt über den Fürsten der Welt das Gericht ergehe, er selbst aber, nachdem er von der Erde erhöhet, *Alle* an sich ziehen werde [5]. Dieser feierliche Beschluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu war für Johannes gewiss nicht bedeutungslos. — Fragen wir dann, *wie* das Werk Christi den Menschen zu Theil wird: so ist das Erste, dass der Vater sie durch seine Gnade *zieht* (*ἑλκύει*). Denn Niemand kommt zum Sohne, ausser wer zuerst durch Gott dazu angeregt ist. Hierbei aber macht der *Vater* den ersten Anfang, weil vom Vater Alles ausgeht und selbst der Sohn nicht von sich, sondern vom Vater Alles hat. Dennoch thut der Vater nichts ohne den Sohn, sondern Alles durch den Sohn. Darum ist es auch unmittelbar der *Sohn* selbst, der Alle zu sich zieht, jedoch erst, nachdem er *erhöht* worden ist [6]. Denn es ist alle Gnadenwirkung durch den *Tod* Christi bedingt. Dennoch schliesst diese Bedingtheit der Gnade durch den Tod Christi nicht sowohl eine *zeitliche*, als nur eine *begriffliche* Abfolge in sich. In der Vorsehung Gottes nämlich ist das Lamm schon von Anfang der Welt an (*ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*) geschlachtet [7]. Daher reicht die Wirksamkeit des christlichen Sühnopfers durch die ganze Vorzeit zurück bis zu den ersten Menschen hinauf, sodass schon von

---

1) Joh. 10, 16.. 2) Joh. 12, 32. 3) Joh. 7, 33—35. 4) Joh. 12, 20—23. 5) Joh. 12, 24—36 6) Joh. 6, 37. 44. 65. 12, 32. 7) Apoc. 13, 8 cf. 1 Petr. 1, 19 sq.

den Werken Abels gesagt werden konnte, sie seien gerecht gewesen; und ebenso hat schon Abraham die Erlösungsfreude empfunden [1]). Aber darum ist doch der Zeitpunkt, in welchem die Erlösungsthat als solche vollbracht wurde, nicht gleichgültig weder für die Welt, noch selbst für Christus. Denn dieser Zeitpunkt war im strengsten Sinne das Jetzt (*νῦν*), worin der Fürst dieser Welt gerichtet ward [2]). Er unterlag diesem Gericht in demselben Augenblick, wo er gekommen war, um zu versuchen, ob er nicht an Christus etwas habe; und siehe, er hatte nichts an ihm [3])! Mit diesem Vorgang in der geistigen Welt aber stand ohne Zweifel Vieles in der äusserlich sichtbaren in nächster Verbindung. Denn erst als in solcher Weise die Macht des Teufels gebrochen war, konnte auch das Licht und Leben, welches vom Gottmenschen ausströmte, sich ungehemmter in der Welt verbreiten und erst jetzt war die Zeit für das Reich Christi angebrochen. Ueberhaupt hat die Idee ihre volle Kraft in der Welt erst dann, wenn sie Leib annimmt oder realisirt wird. Daher hatte der Augenblick, in welchem Christus von seinem Werke sagen konnte: «Es ist vollbracht» (*τετέλεσται*) [4]), auch aus dem Grunde eine sehr hohe Bedeutung für die Welt, weil erst mit diesem Augenblick die volle Wirksamkeit des Christenthums ihren Anfang nahm. — Nicht minder wichtig aber war dieser Augenblick für Christus selbst. Denn da der Tod es war, wodurch Christus die Welt überwunden hat [5]): so zeigte sich hier die eigenthümliche Erscheinung, dass das scheinbar Unterliegende wirklich gewann und das scheinbar Siegende wirklich unterlag. Die Finsterniss bedeckte zwar auf kurze Zeit das Licht, aber nur, um hierauf für immer ihre Macht einzubüssen und an den abzutreten, den sie als ihren Ueberwinder anerkennen musste. Dieser aber ging jetzt in seine Herrlichkeit ein, indem er zum Vater zurückkehrte, an den in unmittelbarem Genusse hingegeben zu sein, seine Bestimmung, sein Lohn und seine Seligkeit war [6]). Daher fuhr er denn auch sogleich nach seiner Auferstehung, wie er zu Maria Magdalena sagte, zum Vater auf (*ἀναβαίνω*) [7]). Das hinderte ihn jedoch nicht, schon an demselben Tage und so noch öfter den Jüngern wieder zu erscheinen. Denn er wollte sie von der Wirklichkeit seiner leiblichen Auferstehung in jeder Weise überzeugen und so ihre Trauer in Freude verwandeln [8]). Ausserdem ertheilte er ihnen jetzt auch die Macht der

1) 1 Joh. 3, 12. Joh. 8, 56. 2) Joh. 12, 31. 16, 11. 3) Joh. 14, 30. 4) Joh. 19, 30. 5) Joh. 16, 33. 6) Joh. 14, 28. 16, 5. 15 ff. 28. 7) Joh. 20, 17. 8) Joh. 20, 20. 27. 21, 10. cf. 16, 20.

Sündenerlassung, forderte den Petrus zur Liebe auf und beauftragte ihn hiernach mit der Weide seiner Lämmer und Schafe [1]), endlich auch noch ihm und Johannes die Weise ihres Todes voraus verkündend [2]). — Mit Allem diesem aber zeigt sich das, was in der frühern Zeit nur noch als zukünftig vorhergesehen wurde, dass «der Vater ihm Alles gegeben habe» (πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ) [3]), jetzt als etwas unmittelbar Gegenwärtiges und bereits vollständig Vorhandenes. Damit beginnt denn auch von nun an jenes *Königthum Christi*, welches die Apokalypse so ausführlich geschildert und bis ans Ende der Zeiten durchgeführt hat. Wir sehen hiermit Johannes in die Anschauungsweise des Matthäus eintreten, während seine Darstellung des von Christus vollbrachten Erlösungswerkes mehr an Paulus erinnert.

4) *Das Werk Jesu nach seiner Erhöhung.* Nach seiner Auffahrt aber zum Himmel hat Christus zur Welt ein zwiefaches Verhältniss. Für die an ihn gläubigen Jünger und überhaupt für die gläubige Menschheit ist er vermöge des von ihm nun vollbrachten Sühnopfers der Paraklet oder Fürsprecher beim Vater, zu dem Jeder, der gesündigt hat, seine Zuflucht nehmen soll [4]). Alles, um das die Jünger in seinem Namen den Vater bitten werden, werden sie erhalten, damit ihre Freude vollkommen sei. Ja, es ist nicht einmal nöthig, dass sie ihn erst angehen oder er für sie den Vater um etwas bitte; denn der Vater selbst liebt sie, desshalb weil sie Jesum geliebt und geglaubt haben, dass er von Gott ausgegangen [5]). In dem Hause seines Vaters sind viele Wohnungen (μοναί); wo nicht, so würde er es ihnen gesagt haben. Er ist nun hingegangen, um ihnen daselbst einen Ort (τόπος) zu bereiten; wenn dies geschehen, dann wird er wieder kommen, um sie zu sich zu nehmen, damit, wo er ist, auch sie seien. «Wohin ich gehe, das wisst ihr und den Weg dahin wisst ihr auch [6]).» Aber nicht blos, dass er sich im Himmel befindet und dort für die Jünger wirksam ist: er sendet ihnen auch den *Geist* der Wahrheit, den die Welt nicht fassen kann. Dieser bleibt bei ihnen und sie werden durch seinen Beistand zu einer Liebe (ἀγάπη) und einer Erkenntniss (θεωρία, γνῶσις) erhoben werden, die sie ohne dies gar nicht erhalten könnten. Denn nun erst wird es sich vollständig bewähren, dass Christus lebt und sie leben, dass Christus im Vater und der Vater in ihm ist, und ebenso, dass sie in Christus sind, gleichwie er in ihnen ist. Denn «wer meine Gebote hat und

1) Joh. 20, 21—23. 21, 15—17. 2) Joh. 21, 18—23. 3) Joh. 13, 3. 4) 1 Joh. 2, 1. 5) Joh. 16, 23—27. 6) Joh. 14, 2 ff.

sie hält, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, der wird auch von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und werde mich ihm offenbaren — und wir werden kommen und Wohnung (μονὴν) bei ihm machen [1].» Alles dieses aber ist nicht blos innerlich zu fassen, sondern ebenso sehr äusserlich, oder in *ideal-realer* Weise. Dies zeigt bildlich der Vergleich mit dem Weinstock [2], und in vollester Wirklichkeit der Genuss des Fleisches und Blutes Jesu, der den Jüngern zur unbedingten Pflicht gemacht wird [3]. — Anders ist das Verhältniss, welches Jesus nun gegenüber seinen Feinden einnimmt. Denn obgleich er nicht in die Welt gesandt worden ist, um sie zu richten [4], sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde (σωθῇ) [5]; und obgleich er nach seiner Erhöhung Alle an sich zieht [6]: so wird doch an jenen, die nicht diesem Zuge folgen und nicht an Jesus glauben, schon jetzt das Gericht vollzogen, desshalb weil sie die Finsterniss mehr lieben als das Licht [7]. Dieses Gericht ist jedoch erst ein vorläufiges; es vollzieht sich nur allmählich und mehr innerlich, sodass das Böse auch so immer noch eine grosse Macht auf Erden behält und sich hier sogar in immer stärkerem Maasse entfaltet. Gegenüber diesem Bösen nun ist vorläufig Jesus selbst seinen Feinden in eine unerreichbare Ferne entrückt, sodass sie ihm persönlich nicht mehr beikommen können. Dagegen greifen dieselben jetzt seine Jünger an und es müssen diese vieles Uebele von ihnen erdulden [8]. Nichtsdestoweniger wird der Geist schon jetzt die Welt dreier Dinge überführen: der *Sünde,* weil sie nicht an Jesus glaubt, der *Gerechtigkeit,* indem Jesus zum Vater aufgefahren, für die Welt aber unsichtbar geworden ist, und des *Gerichtes,* indem der Fürst der Welt bereits gerichtet ist [9]. Der Sohn nämlich hat vom Vater nicht blos erhalten, das Leben in sich zu haben und es der Welt mitzutheilen; sondern auch das Gericht ist ihm übertragen, desshalb weil er ein Menschensohn ist (und der Gleiche durch den Gleichen gerichtet werden soll). Dies zeigt sich erst vollständig am Ende der Zeiten. «Wundert euch nicht, es kommt die Stunde, wo Alle aus ihren Gräbern hervorgehen und seine Stimme hören werden. Hervorgehen werden dann die, welche Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, diejenigen aber, die Böses gethan, zur Auferstehung des Gerichtes [10].» — So besteht nun zwar auch jetzt noch in der

1) Joh. 14, 17—23. 2) Joh. 15, 1 ff. 3) Joh. 6, 48—58. 4) Joh. 6, 53 ff. 5) Joh. 3, 17. 12, 47. 6) Joh. 12, 32. 7) Joh. 3. 18 ff. 9, 39. 12, 40. 8) Joh. 16, 1—4. 9) Joh. 16, 8—11. 10) Joh. 5, 27—29. Vgl. 11, 24.

Welt der feindliche Gegensatz von Licht und Finsterniss; aber wenigstens Einer der ihr Angehörigen, der erhöhete Menschensohn, befindet sich jetzt durchaus im Lichte und im Leben und hat für seine Person alles Böse, alles Uebel, welches in der Welt ist, überwunden, sodass es ihm nichts mehr anhaben kann. Eben dieser aber ist auch fortwährend wirksam in der Welt, indem er theils mittelbar, theils unmittelbar in das hier Geschehende eingreift und schon jetzt das Ende vorbereitet.

§. 61.

4) Die Lehre von der Ausführung des Erlösungswerkes Christi in der Menschheit.

1) Schon mit dem Eintritte des Todes Jesu war sein Erlösungswerk vollbracht (τετέλεσται)[1]. Denn da er jetzt die Wahrheit vollständig den Menschen verkündet und dann sein Leben für das Leben der Welt dahingegeben hatte: so hatte er damit den ganzen ihm vom Vater gegebenen Auftrag (ἐντολή, ἔργον) vollzogen[2]. Daher war auch das von jetzt an Erfolgende nicht sowohl ein neues Verdienst Christi, als vielmehr eine Belohnung seines Verdienstes. Dennoch war das auf solche Weise von Christus in seiner Person *objectiv* vollbrachte Erlösungswerk damit noch nicht auch *subjectiv* vollbracht d. h. in der Menschheit zu jener Ausführung gekommen, dass das Heil der Menschheit damit wirklich schon erreicht worden wäre. Zu diesem Ende war das Erste, was geschah, die vom Vater und Sohn ausgehende Herabsendung des *Geistes* (τὸ πνεῦμα oder τὸ πνεῦμα ἅγιον) auf die Jünger und die Kräftigung, welche ihnen hierdurch zu Theil wurde. Nachdem nämlich Christus, der als Paraklet bis dahin den Jüngern seinen unmittelbaren Beistand gewährt hatte, zum Himmel aufgefahren war, sollte nun der Geist als der *andere* Paraklet dessen Stelle auf Erden vertreten, und es lag daher in der Natur der Sache, dass er erst kommen konnte, nachdem Christus hingegangen war[3]. Nun war es aber den Jüngern zuträglich (συμφέρει ὑμῖν), dass Christus ging und der Geist kam[4]. Denn wenn auch der Geist nichts Neues oder Anderes sagte und that, als was der Herr bereits gesagt und gethan hatte, wenn er nur nahm aus dem, was Christi war, und nur sagte, was er gehört hatte[5]: so war es doch nicht eine blos einfache Wie-

---

1) 1) Joh. 19. 30. 2) Joh. 4, 34. 10, 18. 12, 49. sq. 14, 31. 15, 10. 17. 4. 3) Joh. 14, 16 cf. 1 Joh. 2. 1. 4) Joh. 16. 7 cf. 7, 39. 5) Joh. 16, 13 fl.

derholung des von Christus bereits Geschehenen, sondern vielmehr dessen weitere Fortsetzung, organisch-progressive Entfaltung und schliessliche Vollendung; es war nicht abermals das Werk Christi rein nur als solches, sondern vielmehr die Einführung dieses Werkes in die Menschheit und der Menschheit in dieses Werk, worin die eigenthümliche Aufgabe des Geistes bestand. — Er ist nämlich der Geist der Wahrheit und die Wahrheit selbst [1]); darum gibt er Zeugniss von Christus [2]). Und zwar einmal schon durch sein blosses Dasein in der Welt. Denn wie die Taufe und der Versöhnungstod Jesu, gehört auch der Geist schlechthin zum Wesen des Christenthums, sodass dieses ohne ihn gar nicht wirklich und vollständig wäre. «Drei sind, die Zeugniss geben, das Wasser, das Blut und der Geist [3]).» Sodann aber ist er auch das göttliche Princip des Erkennens im Menschen, indem durch ihn die Jünger an Alles erinnert werden, was Jesus gesagt hat, und zugleich über den Sinn seiner Worte und geheimnissvollen Aussprüche, über die innern Verhältnisse in der Gottheit und die Bezüge der Gottheit zur Menschheit tiefere Aufschlüsse erhalten. So führt er, Jesus verherrlichend, die Jünger desselben in alle Wahrheit ein [4]). Aber er bleibt auch bei den Jüngern und weicht nicht von ihnen. Durch seine Sendung bewährt es Jesus, dass er seine Jünger nicht verwaist (ὀρφανούς) zurücklässt [5]). Ja nicht blos für die Jünger gilt dieses, sondern in gleicher Weise für die, welche durch ihr Wort an Jesus glauben. Denn für alle diese hat Jesus zum Vater gebetet, damit alle Eins seien in dem Vater und in dem Sohne, gleichwie diese selbst Eins sind der Eine im Andern, und damit die Welt glaube, dass Jesus vom Vater gesandt ist [6]). — Theilt nun so der Geist den Jüngern die Wahrheit mit, so theilt er ihnen nicht minder auch das Leben mit. Denn «wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fliessen. Dies aber sagte er von dem Geiste, den die an ihn Glaubenden empfangen sollten [7]).» «Jeder, der geboren ist aus Gott, thut keine Sünde, weil sein Same (σπέρμα d. h. der Geist Gottes) in ihm bleibt und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist [8]).» Gleichwie Jesus der mit dem Geiste Gesalbte (Χριστός) ist, so ist derselbe Geist eine Salbung (χρίσμα) auch für die Jünger, um sie über Alles zu belehren [9]) und in der Wahrheit zu heiligen (ἁγιάζειν) [10]).

1) 1 Joh. 5, 6. 2) Joh. 15, 26. 3) 1 Joh. 5, 8 vgl. 4, 13. 4) Joh. 16, 13. 14. 1 Joh. 2, 20. 27. 5) Joh. 14, 17. 18. 1 Joh. 2, 27. 6) Joh. 17, 20. 21. 7) Joh. 7, 38. 39. 8) 1 Joh. 3, 9. 9) 1 Joh. 2, 20, 27. 10) Joh. 17, 17.

Darum hauchte auch Christus die Jünger an und sprach: «Empfanget (den) heiligen Geist; denen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und denen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten [1]).» Ebenso ist es der Geist, welcher die Welt von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem Gerichte überführt [2]). Gleichwie Christus selbst *voll* (*πλήρης*) Gnade und Wahrheit war [3]): so ist auch der Geist für die Gläubigen ein Quell der Gnade und Wahrheit; denn durch *ihn* «haben wir Alle aus Christi *Fülle* (*πλήρωμα*) Gnade um Gnade empfangen [4]).» — Schliesslich ist noch zu beachten, dass Johannes zwar den Geist (*τὸ πνεῦμα* mit dem Art., d. h. die Person) und Geist (*πνεῦμα* ohne Art., d. h. die Geistesgabe) formell nicht immer strenge unterscheidet [5]), indem in der That auch nirgend so sehr wie hier der Geber mit seiner Gabe Eins und verbunden ist; dass aber doch im Gedanken selbst von ihm dieser Unterschied überall strenge genug beachtet ist. Dies war auch für seine Zwecke, die Bekämpfung gnostisch-pantheistischer und anomistischer Lehren, um so nothwendiger, weil die Gabe anfangs Eigenthum des Gebers, später dagegen Eigenthum des Empfängers ist, also, wenn sie nicht vom Ersteren unterschieden wird, hier eine pantheistische Verschmelzung des göttlichen und menschlichen Geistes nicht umgangen werden kann. Beide aber hält Johannes sehr wohl auseinander, nicht nur, indem er sagt, «der Geist wird *bei* (*παρὰ*) euch bleiben und *in* (*ἐν*) euch sein [6]),» sondern auch, indem er die Gläubigen ermahnt, «bleibet (*μένετε*) in ihm [7]),» was voraussetzt, dass sie auch nicht darin bleiben können. Zwar kommt scheinbar auch die entgegengesetzte Behauptung vor, dass, wer den Geist hat, wer aus Gott geboren ist u. s. w., nicht mehr sündigen kann [8]). Dies ist jedoch von den früheren Stufen (während des Lebens in der Zeit) nicht anders wie hypothetisch, und allein von den späteren Stufen (im jenseits vollendeten Leben) unbedingt zu verstehen. Aus eben diesem Grunde aber lässt es sich dann allerdings *steigerungsweise* auch schon jetzt vom Menschen sagen, insofern nämlich, als dieser sich mehr und mehr der Vollkommenheit nähert.

2) Das Zweite sodann, welches hier in Betracht kommt, ist die Thätigkeit der Menschen selbst oder die Frage, ob und wie

---

1) Joh. 20, 22 fl. 2) Joh. 16, 8 fl. 3) Joh. 1, 14. 4) Joh. 1, 16. 5) Meist geschieht dieses aber doch; vgl. Joh. 3, 6. 20, 22 fl. 1 Joh. 2, 20 cf. 1, 27. etc. Auffallend ist besonders Joh. 7, 39 das Fehlen des Artikels an der zweiten Stelle, während er an der ersten steht. 6) Joh. 14, 17. 7) 1 Joh. 2, 27 fl. 8) 1 Joh. 3, 9 vgl. 2, 19.

dieselben mit dem heiligen Geiste zusammenwirken können und sollen. Erst wenn dieses festgestellt ist, lässt sich bestimmen, welchen Erfolg das gemeinsame Wirken des Gottes- und des Menschengeistes habe. — Hier ist nun zuerst wieder daran zu erinnern, dass in der Zeit, welche der Vollbringung des Erlösungswerkes Christi und der Sendung des Geistes voranging, zwar das Vorherrschende in der Welt Finsterniss und Sünde war, doch aber schon damals die Welt als die Schöpfung des Logos *an und für sich* gut und auch ausserdem keineswegs alles Gute in der Welt vom Bösen verschlungen war. Daher ist nun zwar der Mensch von seiner Geburt an mehr oder minder im Bösen und in der Finsterniss befangen. Denn «was vom Fleische geboren ist, ist Fleisch[1].» Selbst Johannes der Täufer ist von der Erde und spricht von der Erde[2]; und dasselbe gilt von Moses und den Propheten[3]. Dennoch ist auch so der Mensch *frei*, und er kann sich daher entweder zu dem Lichte hinwenden, das in die Finsterniss scheint, oder aber die Finsterniss mehr lieben wie das Licht; ja die Sünde besteht als wirkliche Sünde allezeit nur darin, dass der Mensch die Wahrheit zwar weiss, aber sie doch nicht erwählt[4]. Desshalb hat es von jeher, wie unter den Juden, so unter den Heiden, Menschen gegeben, die, wie Abraham, sich freuten, den Tag Christi zu sehen[5], und, wie die Schafe ausserhalb des Schafstalles, durch ihre Bereitwilligkeit, auf die Stimme des Hirten zu achten, diesem schon zu einer Zeit angehörten, wo seine Stimme sich für sie noch nicht hatte vernehmen lassen[6]. Weil der Zug des Vaters, vermittelt durch den Zug des Sohnes, sie zu diesem hinzieht[7]; weil sie bemerken, dass kein Trunk irdischen Wassers ihren Durst für immer stillt und darum nach dem himmlischen Lebenswasser, wie dunkel auch immer, verlangen[8]; weil sie das Unzureichende der blossen Geburt aus dem Fleichlichen und Irdischen erkennen und desshalb sich nach einer geistigen und himmlischen Wiedergeburt sehnen[9]: so ist Beides, Gottes Gabe (ἔδωκεν) und ihre eigene freie Bereitwilligkeit, dieselbe aufzunehmen, der unmittelbare Grund, dass schon jetzt das *Vermögen* (ἐξουσία) in ihnen ist, einst Kinder Gottes zu werden[10]. Wirklich jedoch werden sie dieses erst dann, wenn sie *glauben*, dass Jesus ist Christus, der Sohn Gottes[11]. — Es fragt sich nun, wie

1) Joh. 3, 6. 2) Joh. 4. 31. 5, 33 ff. 3) Joh. 5, 39—41. 1 Joh. 5, 9. 4) Joh. 15, 22. cf. 5, 40. 5) Joh. 5, 86. 6) Joh. 10, 16. 7) Joh. 6, 37. 44. 65. 12, 32. 8) Joh. 4, 13—15. 6, 35. 7, 37. 9) Joh. 3, 6—9. 10) Joh. 1, 12. 11) Joh. 20, 31. cf. 5 24. 1 Joh. 5, 13.

dieses Glauben (πιστεύειν) in ihnen zu Stande kommt und sich weiter entwickelt. Zunächst oder 1) ist der Glaube ein «Erkennen» (γιγνώσκειν), vielmehr Bekanntgemachtwerden des Menschen mit Jesus, den er sieht, hört, fühlt, oder auch, von dem er durch Andere Kunde erhält; und schon das hierdurch erlangte erste Wissen vom Sohne Gottes ist als Bedingung und Mittel für alles Weitere das ewige Leben (ἡ αἰώνιος ζωή)[1]. Dennoch darf es bei diesem anfänglichen, noch rein passiven und theoretischen, Erkennen nicht bleiben; es muss sich vielmehr sofort hinzugesellen 2) ein «Aufnehmen» des so Erkannten in Willen und Gemüth (λαμβάνειν, παραλαμβάνειν) oder ein «Hören» d. h. ein Gehörgeben und Gehorchen (ἀκόυειν)[2], oder ein freies, liebe- und vertrauensvolles «Herankommen» zu Jesus und ihm «Nachfolgen» (ἔρχεσθαι, ἀκολούθειν)[3]. Die äusseren Motive aber dieses Glaubens können sein entweder menschliche Zeugnisse, wie das der Propheten, Johannes des Täufers u. A., oder aber die Werke Jesu selbst, oder endlich seine Worte nebst seiner Persönlichkeit an und für sich[4]. Die inneren Motive dagegen des Glaubens an Jesus sind einmal der Glaube an Gott und sodann die aus Allem, was Jesus gethan und gesagt hat, unmittelbar geschöpfte Gewissheit, dass er Eins mit Gott ist[5]. Sosehr jedoch auf dieser zweiten Stufe der Wille und die That in den Vordergrund treten, dennoch ist der Glaube auch hier nicht etwas blos Praktisches; sondern zugleich und vornehmlich wiederum ein Erkennen. Das Eigenthümliche nämlich dieser Glaubenserkenntniss liegt objectiv genommen darin, dass hier Mehr ist, wie der blosse Mensch Jesus von Nazareth, nämlich der Gottessohn, der auch der Menschensohn ist, und dass ebenso alle seine Werke und Worte einen zugleich göttlichen und menschlichen Charakter haben. Daher ist dann diese Erkenntniss auch subjectiv genommen nicht blos mit dem äussern Sinn noch blos mit dem menschlichen Verstande aufzufassen, sondern etwas vor Allem durch den Geist Gottes, dem sich der Menschengeist anschliesst, in uns zu Stande Gebrachtes. Dass aber im Gottmenschen Beides, Göttliches und Menschliches, sowohl als eine unterschiedene Zweiheit wie als eine concrete Einheit *zumal* enthalten ist, dieser scheinbare Widerspruch fordert zwar den Zweifel und Unglauben unablässig heraus; allein das ist gerade der Glaube, dass jener Widerspruch entschieden

1) Joh. 17, 3. 1 Joh. 2, 13 fl. 4, 16 2) Joh. 13, 20. 1, 11. 16, 16. 3) Joh. 7, 37. 10, 27. 4) Joh. 5, 34. 39. 10, 38. 14, 11. 5) Joh. 10, 25. 12, 49, 14, 10.

zurückgewiesen, dieser Zweifel und Unglaube in jeder Beziehung überwunden und dagegen der objectiven Glaubenswahrheit vom Subjecte unbedingt und schlechthin *zugestimmt* wird. Dies nun macht, dass auch auf der zweiten Stufe der Glaube nicht blos etwas Praktisches, sondern zugleich etwas Theoretisches, so aber schon mehr, als auf der ersten, ein «Einsehen» (*γιγνώσκειν*)[1]), ein «Begreifen» (*λαμβάνειν, καταλαμβάνειν*)[2]) oder ein «Wissen» (*εἰδέναι*)[3]) ist. Dennoch ist alles Bisherige nur erst ein Anfängliches, wie es derjenige, der so eben vom Nichtglauben zum Glauben übergegangen ist, bereits in sich hat. Dagegen gibt es dann noch 3) eine letzte und höchste Steigerung des Glaubens, nämlich die aus zweifellosem Vertrauen, bewährter Lebenserfahrung und tiefster geistiger Einsicht hervorgegangene schlechthinnige Ueberzeugung von der christlichen Wahrheit, wofür von Johannes ebenfalls der Ausdruck «Wissen» (*εἰδέναι*) gebraucht ist[4]). Es braucht nicht gesagt zu werden, dass mit einem solchen Glauben eine Verehrung Jesu (*τιμᾷν*) und ein Lieben Jesu (*ἀγαπᾷν, φιλεῖν*) in ebenfalls schlechthinniger Weise verbunden ist[5]). — Der schneidendste Gegensatz aber zu dieser *πίστις* ist die Behauptung: «Jesus sei nicht Christus,» welche Behauptung darum auch von Johannes als die *Lüge* (*ψεῦδος*) schlechthin bezeichnet wird, mit dem Beifügen, dass der künftige Antichrist und die jetzt schon daseienden Antichristen (d. h. die dualistischen oder idealistischen Gnostiker), welche sie aufstellen, hiermit beweisen, dass sie nicht aus Gott sind[6]).

3) Mit dem Glauben an Christus steht in nächster Verbindung die *Geburt des Menschen aus Gott*[7]). Der Gegensatz dazu ist die Geburt aus dem Blute, aus dem Willen des Fleisches und aus dem Willen des Mannes d. h. die in der Welt dermalen unter der Bedingung der Sündhaftigkeit stehende natürliche Geburt[8]). Auffallend ist, dass hier nur der Wille des Mannes, nicht auch der Wille des Weibes genannt ist. Allerdings könnte das Weib als aus dem Manne hervorgegangen[9]) in ihm mit einbegriffen sein; auch deutet wohl der Plural *αἵματα* das Blut des Mannes und des Weibes an. Indessen bleibt doch immer die Nichterwähnung des Weibes sehr auffallend, sodass sie gewiss nicht absichtslos ist. Der Grund davon aber waren für Johannes wohl nur die Worte der Genesis[10]),

---

1) Joh. 1, 10. 6, 69 u. s. w. 2) Joh. 17, 8. 1, 5. 3) Joh. 4, 42 u. s. w. 4) Joh. 11, 22. 24. 1 Joh. 5, 13 u. s. w. 5) Joh. 5, 23. 8, 42. 16, 27. 6) 1 Joh. 2, 22 vgl. v. 18 und 4, 3. 7) Joh. 1, 12. 13. 8) Joh. 1, 13. 9) Gen. 2, 22. 10) Gen. 3, 15.

dass der Saame des Weibes d. h. Christus der Schlange den Kopf zertreten werde. Denn weil Christus zwar von einem Weibe geboren war, aber doch bei ihm keine natürliche Geburt, sondern von vorn herein die Geburt aus Gott stattgefunden hatte: so musste gerade bei seiner Geburt eine Ausnahme gemacht werden, um hierdurch zugleich anzudeuten, dass Er, der Begründer aller Wiedergeburt in der Menschheit, allerdings für seine Person keiner Wiedergeburt bedurfte [1]. — Eine andere Bezeichnung für die Geburt aus Gott ist die Geburt von Oben oder aus dem Wasser und dem Geiste, welche Christus in dem Gespräche mit Nikodemus für nothwendig erklärt, um das Reich Gottes zu sehen [2]. Dass hierbei vor Allem an die *Taufe* zu denken ist, beweist die Erwähnung des Wassers, zumal da nach der vorangeschickten Erklärung Johannes des Täufers die christliche Taufe sich von der Johannestaufe dadurch unterschied, dass in jener mit Geist, in dieser nur mit Wasser getauft werde [3]. Doch hat die Geburt aus Gott auch noch eine zweite oder höhere Stufe. Bei der Geistestaufe nämlich ist ausser der Taufe im eigentlichen Sinn ohne Zweifel auch an die Sendung des Geistes zur Zeit des ersten Pfingstfestes und an die Forterbung eben dieses Geistes vermittelst der *Handauflegung* nebst *Salbung* (χρίσμα ?), sowie vermittelst des *Lebens* in der christlichen Liebesgemeinschaft zu denken [4]. Endlich hat die Geburt aus Gott ihre dritte und höchste Stufe in den christlich Vollendeten, die wegen des in ihnen bleibenden Saamens Gottes nicht mehr sündigen können, desshalb weil sie aus Gott geboren sind [5]. — Hiernach haben also beide, die Geburt aus Gott und der Glaube, *drei* Stufen; und nicht minder entsprechen sich die Geburt aus Gott und der Glaube sowohl überhaupt als ihren drei Stufen nach aufs genaueste, unterscheiden sich aber von einander darin, dass sich in jener mehr die passive, in diesem mehr die active Seite des subjectiven Erlösungswerkes darstellt. Zugleich sehen wir, dass beide einen sich allmählich vollziehenden und dabei tief in einander verflochtenen *Prozess* durchlaufen, dessen erste Voraussetzung für den Menschen das *objective* Erlösungswerk Christi, und dessen Endpunkt die *christliche Vollkommenheit* ist. — Diese aber ist nach der Darstellung des Johannes ein für den Menschen keineswegs unerreichbares Ideal. Der aus Gott Geborne nämlich, was *Alle* sein sollen, wird desshalb ein «Kind Got-

1) 1 Joh. 5, 4. cf. Joh. 16, 33. 8, 46. 1 Joh. 3, 5. 2) Joh. 3, 3—10. 3) Joh. 1, 33. 4) Joh. 7, 39. 1 Joh. 2, 27 vgl. Apg. 8, 14 ff. 5) 1 Joh. 3, 9.

tes» (τέκνον oder τεκνίον τοῦ ϑεοῦ) genannt, weil der Vater in ihm und er im Vater ist; dieses aber, weil schon vorher der Sohn in ihm und er im Sohne ist; und dieses wiederum, weil bereits der Geist in ihm und er im Geiste ist [1]). So haben denn alle drei göttliche Persönlichkeiten Wohnung (μονήν) in ihm genommen und Gott bleibt in ihm und er in Gott [2]). Als ein so aus Gott Geborner besiegt er die Welt, gleichwie Christus sie besiegt hat, und der Sieg, der die Welt besiegt hat, ist unser Glaube [3]). Weil Gott die Liebe ist, so bleibt, wer in der Liebe bleibt, auch in Gott und Gott in ihm. Die Liebe aber in einem Solchen ist vollkommen (τετελείωται), auf dass wir Zuversicht haben am Tage des Gerichtes. Furcht ist nicht in der Liebe. Vielmehr wirft die vollkommene Liebe alle Furcht weg, weil die Furcht an Strafe denkt. Einer, der sich noch fürchtet, ist noch nicht vollendet in der Liebe. Wir lieben Gott, weil er uns zuerst geliebt hat. Behauptet aber Jemand, er liebe Gott, und er hasst seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht? Und umgekehrt: Daran erkennen wir, dass wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten. Endlich zeigt sich die Gottes- und die Bruderliebe als eine auch objectiv betrachtet schlechthin *einige*, wenn wir glauben, dass Jesus ist Christus. Denn wir können den Vater nicht lieben, ohne auch den Sohn zu lieben und umgekehrt [4]). Diese allseitige Liebe ist das *Leben in Gott* (ἡ ζωή oder ἡ ζωὴ αἰώνιος). Der Weg dazu ist die Geburt aus Gott und der Glaube, indem beide sich von Stufe zu Stufe immer höher erheben. Dies ist nur möglich durch die treueste Erfüllung aller Gebote (ἐντολαί) Christi, welche ihrerseits wiederum erst ganz erreicht wird in der vollkommenen Liebe [5]). — Doch ist dieses nur das Allgemeine. Unter ihm aber ist vielerlei Besonderes befasst, das man insofern, als es nur dem Zeitleben angehört, auch als *Mittel* zur Vervollkommnung bezeichnen kann. Dahin gehört namentlich ein Dreifaches: 1) das *Gebet*, welches im Namen Christi an den Vater gerichtet stets erhört wird [6]), aber nicht für die Welt und nicht für die, welche zum Tode sündigen, verrichtet werden soll [7]); 2) das *Bekenntniss der Sünde*, welches nothwendig ist, um davon rein zu werden [8]); und 3) das Essen und Trinken

---

1) Joh. 14, 17—23. 2) Joh. 14, 23. 1 Joh. 4, 15. 3) 1 Joh. 5, 4 cf. v. 5 ff. 16, 33. 4) 1 Joh. 4, 16—5, 2. 5) 1 Joh. 5, 11. 6) Joh. 14, 13. 15, 7. 16. 16, 23 f. 26. 1 Joh. 3, 22. 5, 14. 7) Joh. 17, 9. 1 Joh. 5, 16. 8) 1 Joh. 3, 8. 9. 2, 1.

des *Fleisches und Blutes Christi,* worin den Gläubigen das Brod des Lebens selber gereicht wird [1]).

4) Was endlich die *Kirche* betrifft, so kommt das dafür sonst überall im neuen Testamente gebrauchte ἐκκλησία im Evangelium und den zwei ersten Briefen des Johannes nicht vor; wohl aber einige Male im dritten Briefe und sehr häufig in der Apokalypse. Auch hat die Auffassungsweise dieser letzteren insofern eine weiter greifende Bedeutung, als die gleich anfangs darin erwähnten sieben Kirchen zu Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea dem Verfasser allem Anschein nach zu einem Sinnbild für die ganze räumlich und zeitlich *allgemeine* Kirche Christi dienen. In seiner Vision nämlich bilden sie einen Kreis von sieben Leuchtern, in dessen Mitte sich der Herr befindet, von der einen Kirche zur anderen übergeht und damit sich nach allen Weltgegenden hinwendet [2]). Da ferner zunächst an sie die Mittheilungen der Apokalypse gerichtet sind, diese aber bis an das Ende der Zeiten reichen sollen, so dürfte damit ebenso die zeitliche, wie in dem Leuchterkreis die räumliche Katholicität der Kirche symbolisch von Johannes angedeutet sein. Auch die Verfassung der genannten Kirchen ist gar sehr zu beachten. An ihrer Spitze nämlich befinden sich Vorsteher, die zugleich als Engel (ἄγγελοι) und als Sterne (ἀστέρες) bezeichnet werden und offenbar die *Bischöfe* dieser Kirchen sind. An sie erlässt dann der Herr durch Johannes seine Mahnungen, welche theils tröstlichen und aufmunternden, theils warnenden Inhaltes sind und sich vorzüglich auf den Irrthum der Nikolaiten und die dagegen zu ergreifenden Maassregeln beziehen. — Gleichwie hier durch die prophetische Bildersprache der Schimmer der äusseren Wirklichkeit deutlich genug hindurchleuchtet: so lässt sich auch aus dem Evangelium und den Briefen das Wesen der Kirche recht wohl entnehmen, wenngleich es uns hier ebenfalls nicht in unmittelbarer Greiflichkeit entgegentritt, vielmehr der pneumatische Charakter des Ganzen sich in diesem wie in allen andern Stücken vollkommen gleichbleibt. «Wir sind aus Gott,» sagt Johannes von sich und den andern *Aposteln;* «wer Gott kennt, hört uns [3]).» «Was vom Anfang war, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände berührt haben vom Worte des Lebens, das verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet; unsere Gemeinschaft aber ist die mit

1) Joh. 6, 48 ff. 2) Apoc. 1. 11. 13. 20. 3) 1 Joh. 4. 6.

dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus [1].» «Gleichwie du mich in die Welt gesandt hast, ebenso habe ich sie in die Welt gesandt [2].» Das nun ist die erste Grundlage der Kirche. Aber sie bleibt auch im Ganzen stets auf dem rechten Wege und ist also *unfehlbar*. Denn der Geist lehrt die Jünger Alles und erinnert sie an Alles und bleibt in ihnen; darum wird auch «die Wahrheit in uns bleiben und bei uns sein in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα) [3].» Der Geist gibt Zeugniss von Christus und die Apostel, die von Anfang an bei Christus waren, geben Zeugniss, und der Geist führt sie in alle Wahrheit [4]. Die Wahrheit einer Lehre kann man prüfen an dem, was sie über Christus aussagt [5]. Zudem hat die Gesammtheit der Gläubigen die Salbung des Geistes empfangen; daher ist nicht nöthig, dass jemand sie lehre, indem der Geist selbst sie über Alles belehrt [6]. Das Haupt der Kirche aber ist Christus, der gute Hirt, der seine Schafe kennt und auf dessen Stimme sie hören [7]. Er hat auch die Schlüssel des Todes und des Hades [8]. Indem die Gläubigen in Christus und er in ihnen ist, sind sie Eins mit ihm, gleichwie er selbst Eins mit dem Vater ist. Dies gilt nicht nur für die unmittelbaren Jünger Christi, sondern auch für alle Folgezeit [9]. Christus hat sich für die Seinigen geheiligt, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit. Daraus folgt, dass die Kirche *heilig* ist [10]. Die Welt hasst die Jünger Christi, gleichwie sie Christus selbst gehasst hat. Wären sie aus der Welt, so würde die Welt das ihr Angehörige lieben. Nun sind sie aber nicht aus der Welt. Der Diener ist nicht grösser als sein Herr: wie sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; und wenn sie mein Wort beachtet haben, so werden sie auch das euere beachten [11]. Werden sie aber auch verfolgt von der Welt: so besiegen sie doch die Welt durch den Glauben an Jesus Christus, der gekommen ist durch Wasser und Blut, nicht blos in Wasser, sondern in Wasser und Blut, und der Geist ist es, der Zeugniss gibt, desshalb weil der Geist die Wahrheit ist [12]. Darum sollen sie auch mit den Häretikern, die sich als durchaus lieblos erweisen, indem sie die Gläubigen zum Unglauben zu verleiten suchen, keine Gemeinschaft haben [13]. Innerhalb der Kirche aber gibt es einen *Unterschied* zwi-

1) 1 Joh. 1, 1 ff. 2) Joh. 17. 18. 3) Joh. 14, 26 vgl. 14. 2 Joh. 2. 4) Joh. 15, 26. 27. 16, 13. 5) 1 Joh. 4, 1—3. 6) 1 Joh. 2, 27. 7) Joh. 10, 11. 16. 27. 8) Apoc. 1, 18. 20, 1. 13. 9) Joh. 17, 20—23. 10) Joh. 17, 29. 11) Joh. 15, 18—20. 17, 14. 12) 1 Joh. 5, 4—6. 13) 1 Joh. 3, 14 ff. 4, 1 ff. 2 Joh. 10.

schen Schafen und Lämmern [1]) d. h. Aeltern (πρεσβύτεροι) und Jüngern (νεώτεροι) oder Vorstehern und Gemeindemitgliedern [2]); und Johannes nennt sich daher auch einen «Aeltern» d. h. einen *Priester* (πρεσβύτερος)[3]). Ebenso wird mehrere Mal von dem *Vorrange des Petrus* gesprochen, den nächst Matthäus am meisten Johannes hervorhebt [4]). — Ueberhaupt ist zu bemerken, dass dieser sich strenge monarchisch oder vielmehr ganz eigentlich *absolut* gesinnt zeigt, indem ihm überall in der christlichen Gesellschaft das Haupt Alles, die Glieder aber so gut wie gar nichts gelten [5]). Doch gleicht sich dieses dadurch wieder aus, dass ihm einmal der wirklich Absolute in gleich unbedingter Weise das Haupt aller Häupter, der König der Könige und der Hirt der Hirten ist [6]); sodann, dass nach ihm nicht nur die *Herrschaft*, sondern auch die *Erkenntniss* und die *Liebe* absolut sein sollen [7]); und endlich, dass in der Gemeinschaft der Kinder Gottes nur desshalb das Eine Haupt Allen absolut übergeordnet ist, weil dies die absolute Einheit und Gleichheit Aller schlechthin verlangt [8]). Dabei versteht sich, dass in Bezug auf das Menschliche hier wie überall Rechte und Pflichten einander bedingen und es desshalb mehr wie unbillig wäre, einseitig Rechte in Anspruch zu nehmen, wenn man nicht schon viel eher auf treue Pflichterfüllung bedacht gewesen wäre. Nun ist zwar in dieser Rücksicht das Ansehen auch des Johannes schon frühzeitig von unapostolischen Partheigängern judaistischer Geistesrichtung missbraucht worden. Allein gegen einen derartigen Missbrauch seiner Worte hat Paulus bereits ebenfalls ausdrücklichen Protest eingelegt [9]). — Bei allem dem ist Johannes nicht entfernt ein *Petriner* in dem Sinn, wie etwa Matthäus oder Marcus. Vielmehr zeigen mehrere Parallelen, die er in seinem Evangelium zwischen sich und Petrus zieht, dass er noch eine andere Ansicht kennt, wie die einer blossen Unterordnung unter Petrus. Zuerst nämlich deutet er an, dass er eher wie Petrus berufen ward [10]). Dann hebt er bei verschiedenen Gelegenheiten hervor, dass er der Jünger war, den Jesus liebte, der an seiner Brust ruhete und dem er seine Mutter empfahl [11]), während der von ihm in das Haus des Hohenpriesters begleitete Petrus den Herrn verleugnete [12]). Ferner erzählt er, dass er den Petrus im Wettlaufe zum Grabe des Auferstandenen überholt habe [13]). Endlich berichtet er

1) Joh. 21, 15 fl. 2) Vgl. 1 Petr. 5, 1. 5. 3) 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. vgl. 1 Petr. 5, 1. 4) Joh. 1, 43 vgl. Mt. 16, 18 und Joh. 21, 15 fl. 5) Joh. 10, 11. 21, 15—17. Apoc. 1, 16. 2, 27. 6) Apoc. 1, 5 u. s. w. 7) 1 Joh. 2, 11. 3, 17. 23. 4, 20. Vgl. oben Nr. 2 und 3. 8) Joh. 17, 22. 9) Gal. 2, 9 cf. 6. 10) Joh. 1, 35. 11) Joh. 13, 23. 19, 26 fl. 12) Joh. 18, 15—18. 25—27. 13) Joh. 20, 3 fl.

noch, wie der Herr verkündigt habe, dass der Tod des Petrus ein schmerzlicher sein werde, sein eigener aber ein solcher, wobei er bleibe, wie er sei, bis der Herr komme[1]). Gewiss ist es nicht blos die Absicht, historische Notizen mitzutheilen, noch weniger aber sind es *subjectiv persönliche* Rücksichten gewesen [2]), die Johannes bewogen haben, dieses Alles so umständlich zu berichten. Vielmehr liegt darin ohne Zweifel eine allgemeinere Hindeutung auch auf das innere Verhältniss ihrer Lehrbegriffe als solcher [3]). Dabei ist noch zu beachten, dass in der Schrift stets Johannes in der engsten Verbindung mit Petrus aufgeführt wird [4]). Jemehr er sich dadurch als ein dem Petrus nahestehender Freund bewährt, um so gewichtvoller ist es, wenn er diesen nichtsdestoweniger bei jeder Gelegenheit und gewiss nicht mit Unrecht hinter sich zurücksetzt.

§. 62.

5) Die Lehre von den letzten Dingen.

1) *Der Tod.* Allen Jüngern ist vom Herrn der Tod vorhergesagt. Der Herr erklärt ausdrücklich, dass er hinaufgehe, um den Jüngern Wohnungen im Hause seines Vaters zu bereiten; dann werde er kommen und sie holen, damit sie eben da seien, wo er sich befinde [5]). Sie sollen bei ihm sein, damit sie seine Herrlichkeit sehen, die ihm der Vater gegeben hat [6]). Dort sind sie in der Hand dessen, der nichts von dem, was ihm übergeben worden, verliert, sondern sie am jüngsten Tage wieder auferwecken wird [7]). Was dagegen die betrifft, welche den Glauben verwerfen, so werden sie in ihren Sünden sterben [8]); und dann ist jede Umkehr unmöglich. Denn der Tod ist die Nacht, wo Niemand wirken kann [9]). Auch derjenige, der früher gläubig gewesen war, dann sich aber von den Irrlehrern, welche das Gekommensein Jesu Christi im Fleische leugnen, zu gleichem Unglauben verleiten liess, verliert damit, was er gewirkt hatte (εἰργάσατο), und nur wer im Glauben

1) Joh. 21, 18. 22. 2) Mr. 9, 38. 10, 35. 41. Mt. 20, 28—28. 3) Man vergleiche auch das «Heiligenleben von *Hermann von Fritslar*» bei Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts Bd. I. S. 38: «Di merterêre (Zeugen, Petrus) tragen eine krône von erze und bedûtit ire stêtikeit; di lêrêre (Paulus) tragen eine silberîne krône und bedûtit ire wîsheit; aber di jungfrowen (Johannes) tragen eine guldîne krône (und bedutit ire wirdikeit).» 4) a. Mt. 4, 18 fl. 21. Mr. 1, 16 fl. 29. Luc. 5, 1 fl. b. Mt. 10, 2. Mr. 3, 17. Luc. 6, 14. Apg. 1. 13. c. Mr. 5, 37. d. Mt. 17, 1. Mr. 9, 2. Luc. 9, 28. e. Mr. 13, 3. f. Luc. 22, 8. g. Mr. 14, 33. Mt. 26, 37. h. Apg. 3, 1—11. i. Apg. 4, 1 fl. cf. 13. k. Apg. 4, 13—19. l. Apg. 8, 14. m. Gal. 2, 9. 5) Joh. 14, 2. 3. 6) Joh. 17, 24. 7) Joh. 6, 39. 10, 28. 8) Joh. 8, 24. 9) Joh. 9, 4.

beharrt, wird vollen Lohn empfangen und den Vater und den Sohn haben [1]).

2) *Das Ende dieser Zeit, die Zukunft des Reiches Christi, die Ewigkeit.* Schon jetzt gibt es viele Antichristen d. h. Solche, welche leugnen, dass Jesus ist Christus, und damit zugleich den Vater und den Sohn leugnen. Da nun der Antichrist in der letzten Zeit kommen wird, so erkennen wir, dass schon jetzt die letzte Zeit (*ἐσχάτη ὥρα*) da ist [2]). Aber ist sie auch angebrochen, so ist sie doch noch nicht abgelaufen. Und wenn sie auch abgelaufen ist, so folgt doch noch auf *diese* Zeit, worin das Böse vorherrscht, eine *künftige* Zeit, worin das Gute die Oberhand hat, und hiernach erst folgt der Uebergang der Zeit in die Ewigkeit. Dieses ist es, was unter vielen prophetischen Bildern die Apokalypse schildert. Nachdem nämlich der Seher im ersten Gesichte [3]) die Einleitung in das Ganze gegeben und seine Leser auf das, was kommen soll, vorbereitet hat, gibt er im zweiten Gesichte [4]) die Einleitung zur ersten Periode. Hierauf folgt im dritten [5]), vierten [6]) und fünften [7]) Gesichte die Schilderung der *ersten* Periode selbst oder der Zeit der *Bedrängnisse* für die Guten und der *Ausbreitung des Bösen* in der Welt. Daran schliesst sich im sechsten Gesichte [8]) die Schilderung der *zweiten* Periode oder die Beschreibung des *tausendjährigen Reiches Christi.* Endlich wird im siebenten Gesichte [9]) die *dritte* Periode, das *ewige Leben* und die letzte Verklärung der Welt in Gott dargestellt. Auf eine Deutung der dunkeln apokalyptischen Bilder können wir uns hier nicht einlassen, so nahe es auch liegt z. B. in den vier Feinden des Christenthums, welche das vierte und fünfte Gesicht aufführt, dem Drachen, dem Antichristen, dem falschen Propheten und der Stadt Babylon, die durch die Sünde und ihre Folgen bewirkte Entstellung des Geisteslebens, des Naturlebens und des Menschenlebens nebst der Verbindung dieser Drei versinnbildet zu sehen. Dass aber Johannes auf das *Ende* des *αἰὼν οὗτος* (die *ἐσχάτη ὥρα*) [10]) noch eine *zukünftige Zeit* folgen lässt, welche mit dem schon jetzt innerlich anhebenden, dann aber zur vollen äusseren Ausführung gebrachten *Gerichte* über die Bösen [11]) und der Auferstehung der Guten [12]) beginnt, hierauf *tausend Jahre* hindurch

1) 2 Joh. 7—9. 2) 1 Joh. 2, 18. 22. 3) Apoc. 1—3. Vgl. für dies und das Folgende *Züllig*, die Offenbarung Johannis. 2 Bde. Stuttg. 1834.40. 4) Apoc. 4—7. 5) Apoc. 8, 1—11, 14 6) Apoc. 11. 15—13, 18. 7) Apoc. 14, 1—18, 24. 8) Apoc. 19, 1—20 15. 9) Apoc. 21, 1—22. 21. 10) 1 Joh. 2, 18 22. 11) Joh. 3. 19—21. 5. 22 30. 8, 16. 32—36. 9. 39. 12, 31. Apoc 19 11—20. 3. 12) Apoc. 20 4. 5.

sich verläuft, in welchen *alle höheren Ideen von Ordnung, Freiheit und Liebe bei tiefster und allgemeinster Wahrheitserkenntniss verwirklicht werden*[1]), und deren Abschluss die allgemeine Auferstehung und das *letzte Gericht* sein wird[2]) — Dies unterscheidet zwar seine Ansicht auf's bestimmteste von der aller übrigen Schriftsteller des neuen Testamentes, begründet aber doch zwischen ihm und diesen keinen Widerspruch, da ein blosses Nichterwähnen der Zeit nach dem Sieg Christi über den Antichristen keineswegs auch ein Behaupten ist, dass es eine Zeit solchen Sieges der Wahrheit im Laufe der Weltgeschichte gar nicht geben werde. Dabei zeigt sich diese Lehre des Johannes nicht nur als eine solche, welche die seiner biblischen Vorgänger weiter entwickelt und namentlich das neue Testament in besten Einklang mit dem alten setzt; sondern sie stimmt im Wesentlichen auch vollkommen mit dem überein, was von jeher die *Philosophie* in Betreff der Vollendung der letzten Zeit behauptet hat. Denn dass die Geschichte der Menschheit entweder gar nicht enden oder aber mitten im Getümmel der Partheien, unter der Herrschaft des Bösen selbst, und also gleichsam in schreiendem Misstone plötzlich abbrechen werde: dies möchte jeder Wahrheitsfreund um so weniger zuzugeben bereit sein, als er an der göttlichen Führung der Geschichte und darum auch an dem Siege des Wahren, Guten und Rechten *schon im Laufe der Zeit* vernünftiger Weise unmöglich zweifeln kann. Denn fehlte ihm diese Aussicht für die Zukunft, so liesse sich auch kein wahrhafter *Fortschritt* annehmen; diesen aber in der Entwickelung der Menschheit zu leugnen, kann nur ein Blinder sich einfallen lassen! Wie im Einzelnen diese zukünftige Zeit sein wird, mag freilich jetzt noch Niemand bestimmen können. Dass wir aber im Anbruch dieser Zeit uns jetzt schon befinden, dass der frische Hauch dieser herrlichen *Zukunft* schon mitten in den Stürmen und Bedrängnissen der Gegenwart uns belebend und erquickend anweht: dies mag die Stumpfheit nicht gewahren und die Verzweifelung, der Unglaube und die Lieblosigkeit geradezu ableugnen; der Glaube, die Hoffnung und die Liebe werden sich dadurch keineswegs irre machen lassen, sondern auf diese Zukunft und das *Maran athá* für und für ihr Vertrauen setzen und so ihres *Weges* wie ihres *Zieles* gewiss sein!

3) *Hölle und Himmel.* Mit dem letzten allgemeinen Gerichte werden Alle, die nicht im Buche des Lebens stehen, für immer

---

1) Apoc. 20, 6 cf. 1, 6. 5, 10. 2) Joh. 5, 27—29. 11, 24. Apoc. 20, 11—15.

dem zweiten Tode überantwortet [1]). Dagegen werden die Gläubigen ewig leben; denn sie sind nach wie vor dem jüngsten Tage in der Hand Dessen, der die Auferstehung und das Leben selbst ist [2]). Sie werden sein, wo Christus ist [3]), und die Herrlichkeit sehen, die der Vater dem Eingebornen Sohne gegeben hat [4]). Dieses Sehen und selige Versenktsein in die Anschauung Dessen, der das Licht und das Leben selbst ist, ist ebenso das Letzte und Höchste, was der Mensch jenseits erreichen wird, wie die Grundlage alles Glaubens im Diesseits das Anschauen der Herrlichkeit des Eingebornen ist, die einst den Aposteln zu Theil ward [5]). — Aber damit, dass wir Gott anschauen, wie er ist, tritt mit uns selbst eine unaussprechliche Veränderung ein. Denn sind wir auch jetzt schon Kinder Gottes, so ist doch noch nicht erschienen (*ἐφανερώθη*), was wir einst sein werden. Dann aber, wenn es erschienen ist, werden wir Gott ähnlich (*ὅμοιοι*) sein [6]). Diese Gottähnlichkeit ist nicht blos eine innere, entsprechend derjenigen, welche schon auf Erden die Liebe (*ἀγάπη*) herbeiführt [7]). Denn obschon diese *innere* Gottähnlichkeit jetzt zu ihrer höchsten Stufe emporgehoben wird: so schliesst doch die Vollendung, die der Mensch im ewigen Leben (*ζωὴ αἰώνιος*) [8]) erreicht, zugleich auch noch eine Verwandlung in seiner *äussern* Erscheinung und ebenso eine Verwandlung seiner ganzen Umgebung d. h. der *gesammten Schöpfung* in sich. Es wird daher ein neuer Himmel, eine neue Erde und ein neues Jerusalem sein [9]) d. h. die geistige, die natürliche und die menschliche Welt wird dann alle Finsterniss aus sich stossen und von allem, durch die Sünde herbeigeführten, Tod frei werden, und in neuem Licht und neuem Leben ewig an Gott hingegeben sein. Allein so hoch dann auch der Himmel und so schön die Erde sein wird: dennoch wird in der gesammten Schöpfung für den Herrn nur *Eine* als die Braut erfunden werden. Dies aber wird keine andere sein, als die durch Glauben, Gehorsam und Liebe vormals gen Himmel erhobene und nun als *himmlisches Jerusalem* wieder zu ihrer Heimath, der Erde, herabgestiegene, im Anschauen Gottes und seines Eingebornen auf ewig verherrlichte *Menschheit* [10])!

---

1) Apoc. 20, 14 fl. 21, 8. 2) Joh. 6, 54 fl. 11, 26. 10, 28. 3) Joh. 12, 26. 4) Joh. 17, 24. 5) Joh. 1, 14. 6) 1 Joh. 3, 2. 7) 1 Joh. 4, 7. 12. 16. 8) 1 Joh. 5, 11. 9) Apoc. 21, 1 fl. 10) Apoc. 21, 2. 3. 9 u. s. w.

Schluss.

In dem Lehrbegriff des Johannes hat die religiöse Bewegung, welche dem christlich-apostolischen Lehrkreis sein Dasein gegeben, und nicht minder diejenige, welche das Zeitalter der Religionswende überhaupt in seinem tiefsten Innern, wenn auch zum Theil ihm selbst unbewusst, beherrscht hat, ihren Abschluss, ihre höchste Spitze und ihre letzte Vollendung erreicht. Blicken wir von hier aus auf den in seinen Einzelnheiten ebenso mannichfaltigen, als in seinen wesentlichen Bestimmungen durchaus mit sich einigen Ausdruck des alle Apostel durchdringenden religiösen Bewusstseins zurück: so dürften wir die Gesammtlehre derselben wohl am passendsten mit einem musikalischen Kunstwerk oder Concert vergleichen, welches das Thema: «Jesus ist Christus, der Sohn Gottes» behandelnd von den neun Verfassern des neuen Testamentes in der Art ausgeführt wurde, dass dabei dem Matthäus die tiefste Stimme oder der Bass, dem Paulus der kräftige und volle Tenor, dem Johannes der höchste Sopran und den Uebrigen die mannichfach einfallenden Mittelstimmen zugefallen waren, und dann beim Vortrage selbst eine, der Welt ungekannte und ungeahnte, himmlische Harmonie das Ganze durchtönte. Träte an die Stelle dieser Harmonie ein Unisono oder eine Dissonanz, so wäre das Kunstwerk zerstört; und liesse sich im apostolischen Lehrkreis eine erstarrende Einheit oder eine zersetzende Verschiedenheit wahrnehmen, fehlte dem petrinischen Element das paulinische oder diesem jenes oder beiden das johanneische und umgekehrt: so wäre das Ganze nicht *ganz* d. h. nicht wahrhaft *katholisch*, und ebenso wenig wäre es der *Geist Gottes*, der dann das Ganze trüge! Nun ist aber, wie wir gesehen haben, durchweg das Gegentheil der Fall. Daher liefert schon das blosse Verhältniss, in welchem hier alles Einzelne zu einander und zum Ganzen steht, den Beweis, dass die Lehre der Apostel und worüber sie handelt, d. h. das volle und reine Christen-

thum, ein Werk höherer Abkunft ist; wir müssten jene Lehre bewundern, auch wenn wir blos auf die Art ihrer Durchführung sähen und ihren Inhalt an sich noch ganz ausser Acht liessen!

Aber noch weit deutlicher und bestimmter zeigt sich die Göttlichkeit des Christenthums an diesem seinem Inhalt oder Wesen selbst. Das Wesen nämlich des Christenthums ist die in ihm zur Wahrheit gewordene *Gottmenschlichkeit.* Vergleichen wir damit die Naturvergötterung des Heidenthums, die Geistesbeengung des Judenthums und die widerspruchsvolle Zusammengesetztheit des gemischten Lehrkreises: so hat das Christenthum gerade das Halbe, Ungenügende und Falsche aller dieser Lehrkreise von sich ausgestossen, und dennoch ihr Wahres vollständig in sich aufgenommen, ohne auch nur im Mindesten eklektisch zu sein. Denn es ist nichts, wie der klare, ungemischte und volle Ausdruck der Urwahrheit selbst. Gleich weit vom pantheistischen Verschmelzen, dualistischen Auseinanderhalten, und pantheistisch-dualistischen Vermischen des Unendlichen und des Endlichen, *einigt* es beide, indem es beide *unterscheidet.* Die lebendige Wirklichkeit aber dieser seiner Urwahrheit ist die Person des *Gottmenschen* selbst. Daher konnte es auch nur von Ihm, seinem Anfang, Mittelpunkt und Endziel, seinen Namen *Christenthum* entlehnen. — Diesem entspricht zugleich aufs Vollkommenste seine Lehre von *Gott* und vom *Reiche Gottes.* Denn wie dem Heiden das göttliche Wesen in eine Vielheit einzelner Götter auseinandergeht und deren Gesammtheit in dem Leben der Natur verfliesst: so verschränkt sich dem Juden in der wesentlichen Einheit Gottes dessen nur in persönlicher Vielheit zur Durchführung kommende Lebendigkeit. Desshalb ist auch die Geistigkeit, die er Gott beilegt, keine absolute, sondern eine abstrakte, und ebenso verwandelt sich ihm die Unendlichkeit Gottes in eine leere End- und Bestimmungslosigkeit desselben. Beide Mängel will nun zwar der Anhänger des gemischten Lehrkreises vermeiden; allein statt sie zu heben, verdoppelt er sie. Dagegen weiss auch in dieser Beziehung allein das Christenthum das Wahre im Heidenthum und das Wahre im Judenthum zu vereinigen. Denn indem es mit diesem an der Einheit des göttlichen Wesens und mit jenem an der Vielheit der göttlichen Persönlichkeit festhält, fasst es die erstere nicht abstrakt, sondern concret, und ebenso die andere nicht als ins Unbestimmte verfliessend, sondern als die schlechthinnige Selbstbestimmung des absoluten Geistes. — Desgleichen weiss der Heide nichts vom Reiche Gottes, weil ihm das Leben Gottes und das Leben der Welt unmittelbar in Eins zu-

sammenfallen; und der Jude kennt nur ein Volk Gottes, weil ihm ausser diesem Gott und Welt nichts mit einander zu thun haben. Der gemischte Lehrkreis aber hat auch hier den Fehler, den er verbessern wollte, nur verdoppelt oder vielmehr ins Unendliche vergrössert. Denn die geistige Welt, wozu er auch den pneumatischen Menschen zählt, ist ihm nicht sowohl Gottes Reich, als selber göttlich, während ihm die Materie als unversöhnliche Gottesfeindin oder wenigstens als völlig getrennt von Gott erscheint. Dagegen vermochte sich erst das Christenthum zum Begriff des Reiches Gottes zu erheben, indem es zugleich die Freiheit des Geistes, die Güte, wenn auch keineswegs Göttlichkeit, der Natur und die Herrlichkeit, die Gott dem Menschen zugedacht hatte, und mit der hierin sich aussprechenden *relativen Selbständigkeit* alles Geschöpflichen auch dessen *Bedingtheit* sowohl durch einander als durch Gott zum ersten Male dem Bewusstsein vollkommen aufschloss, dann aber die Geeinigtheit des göttlichen und des geschöpflichen Lebens in der Person und dem Werke des Gottmenschen nachwies und so von Ihm aus durch die erlöste und gläubige Menschheit hindurch zur einstigen Verklärung der ganzen Welt in Gott hinüberleitete. — Betrachten wir auf solche Weise, unter fortwährendem und möglichst eingehendem Vergleich mit den betreffenden heidnischen, jüdischen und gemischten Lehren, die Grundgedanken des apostolischen Christenthums: so werden wir nicht nur den unendlichen Abstand gewahren, der zwischen jenen und diesem sich findet, sondern auch das wunderbar Erhabene und tief Beseligende der christlichen Lehre, rein schon als *Wahrheit* und abgesehen von aller ihr zur Grundlage dienenden *Gnade*, anzuerkennen nicht umhin können.

Nehmen wir dann aber auf das historische Auftreten des Christenthums Rücksicht, so sind in Betreff der es umgebenden Welt zweierlei Thatsachen festzuhalten: deren tiefe Verdorbenheit und zugleich deren hohe Empfänglichkeit fürs Christenthum. Meistens hat man nur die erstere hervorgehoben und auch wir haben die Richtigkeit dieser Bemerkung so wenig verkannt, dass wir sie bis zum Grunde hin — denn das ist der *religiöse Irrthum*, gleichwie die *religiöse Wahrheit* die Spitze des Guten ist — in den Erscheinungen jener Zeit nachzuweisen bestrebt waren. Dennoch haben wir auch die andere, oft viel zu sehr in Schatten gestellte und unbeachtet gelassene, Seite in unpartheiischer Würdigung der historischen Thatsachen hervorzukehren gesucht. Dies verlangt vor Allem das wissenschaftliche Wahrheits- und Gerechtigkeits-Bestreben, dem mit blossen,

anderweitig motivirten, Declamationen nicht genügt wird. Dies verlangt aber auch das Christenthum, nicht nur weil es die Wahrheit schlechthin und nicht minder die Gerechtigkeit, die Liebe und die Billigkeit selbst ist, sodass es desshalb auch den Samaritan als seinen Nächsten betrachtet und dessen Gutes anerkennt; sondern noch weit mehr, weil es selbst nicht göttlich sein würde, wenn es in eine bis zur Wurzel hin verdorbene Welt eingetreten wäre, und also, da es in der That göttlich ist, schon durch sein blosses Dasein in der Welt dieser das Zeugniss gibt, dass sie ungeachtet des Bösen in ihr dennoch sowohl an sich gut ist, als auch sonst noch vielerlei Gutes in sich hat. — Insbesondere aber hat man die Schlechtigkeit des Heidenthums sich nicht schwarz genug ausmalen zu können geglaubt. Auf die theologischen Gründe, die man zum Theil in sehr missverständlicher Weise dafür angeführt hat, wollen wir hier nicht näher eingehen. Wir begnügen uns, denselben einfach drei Thatsachen entgegen zu stellen: erstlich, dass es unverkennbar vor Allem das *Wahrheitsinteresse* gewesen ist, welches den von uns nachgewiesenen Fortschritt der philosophischen Systeme im Zeitalter der Religionswende veranlasst hat; zweitens, dass der dem Christenthum in moralischer Rücksicht am nächsten verwandte Lehrbegriff im Judenthum, der *Essenismus*, unzweifelhaft durch heidnisch-pythagoreische Einflüsse bestimmt gewesen ist; und drittens, dass das *Heidenthum* in seinen gebildetsten Theilen sich noch früher als das Judenthum zum Christenthum bekehrt hat, offenbar nicht, weil jenes schlechter, sondern weil es reifer für das Christenthum war, als dieses.

Ferner hat man durch eine an sich höchst irrige und in ihren Folgen sehr verderbliche Verwechslung des *Geistes Gottes*, der zum ganzen Menschen und also zunächst zu seiner Mitte, der Seele, in Beziehung tritt, mit dem *Geist des Menschen*, der nur die Spitze seiner Innerlichkeit ausmacht, sich eine Vorstellung von der Geistigkeit des Christenthums gebildet, wornach dieses, weit entfernt, die höhere Vermittelung von Judenthum und Heidenthum zu sein, vielmehr der extremste Gegensatz zum letztern sein soll. Dass aber diese Misskennung des *Naturprincips* im Christenthum (der sichtbaren Kirche u. s. w.) in der That zur Einseitigkeit des Judenthums zurückführt, sosehr man auch Letzteres mit seiner äussern Gesetzlichkeit, Werkheiligkeit u. s. w. abgethan zu haben glaubt, soll hier nur darum bemerkt werden, weil man sich durch solche enge Theorien jedes Verständniss der Geschichte verschliesst

und namentlich dem Heidenthum, wie auch dem Katholicismus, der das erwähnte Naturprincip wenigstens thatsächlich allezeit festgehalten hat, keine Gerechtigkeit widerfahren lässt. So wenig wir nun auch von diesem Naturprincip glauben, dass es das Einzige, noch selbst nur, dass es das Wichtigste ist, worauf der *Mensch* zu achten hat: so überzeugt sind wir doch, dass *ohne dasselbe* in religiöser wie in anderer Beziehung kein Heil erwartet werden darf, wohl aber die gar zu lange Verkennung seiner Bedeutung nicht wenig Schuld an dem so vielfachen Unglück ist, welches gegenwärtig auf unsern Zuständen lastet. Allein wir wissen zugleich, dass eben dieses Princip das zukunftvollste und hoffnungsreichste ist, und zweifeln daher ebenso wenig an seinem einstigen Siege, als wir überzeugt sind, dass es dann bald genug auch die Excentricität wieder abthun wird, mit der es gerade zur Zeit, wie wenn es so das Versäumte nachholen wollte, nicht selten sogar das *Geistige* selbst bekämpfend auftritt.

Indem wir nun hierzu durch die Hervorkehrung der betreffenden Seite des Christenthums nach Kräften beizutragen bestrebt waren, setzte sich damit ungesucht die geschichtliche Thatsache in den erfreulichsten Einklang. Denn wir glauben mit Unwiderleglichkeit gezeigt zu haben, dass die *Vorstufen* des Christenthums keineswegs allein im Judenthum, am wenigsten allein im pharisäischen Judenthum, sondern nicht minder im Heidenthum, in dem von diesem berührten mystischen Judenthum und ebenso im gemischten Lehrkreis zu finden sind. So aber erhalten alle diese Bestrebungen und nicht minder die Weltgeschichte überhaupt die Bedeutung einer *Prophezie* auf das Christenthum, wodurch zugleich die *Geschichtlichkeit* seines Auftretens gerade in der Zeit und in der Gestalt, die nach den bisherigen Lehren des Glaubens anzunehmen war, gegenüber der Pseudokritik unserer Zeit, auf eine ebenso merkwürdige wie unerwartete Weise bestätigt wird. Insbesondere geschieht dieses durch eine Herstellung der ältesten, nach lange gehegter Meinung erst weit später entstandenen Formen des Gnosticismus, die von uns nicht etwa auf den Grund schlechtunterstützter Hypothesen hin, sondern nach den Angaben wohlbewährter patristischer Ueberlieferung, im besten Einklang mit den, eben diese Lehren deutlich genug voraussetzenden, Zeugnissen des neuen Testamentes und bei angemessenster Ausfüllung einer unverkennbaren Lücke im geschichtlichen Zusammenhang, ohne alles Bedenken vorzunehmen war.

Schliesslich aber bemerken wir dann noch, dass das Zeitalter der Re-

ligionswende, im Ganzen betrachtet, nicht blos einen äusserlich und innerlich ziemlich bestimmt abgeschlossenen Geschichtsabschnitt bildet, indem vor ihm die althellenische, sowie nach ihm die spätrömische, in ihm aber für die Juden die nachexilische, für die Griechen die alexandrinische und für die Römer die klassische Zeit fiel: sondern dass auch, wie schon in der Einleitung angedeutet ward, der *philosophisch-religiöse Grundgedanke* dieser Zeit bei aller scheinbaren Zerfahrenheit dennoch eine in seinen einzelnen Momenten scharf *bestimmte* und allezeit *bleibende*, in seinem Fortschritt überraschend *stätige*, und im Allgemeinen beinahe zu einem vollständigen *System* sich abrundende *Entwickelung* durchlaufen hat, welche zuerst beginnend mit einer ganz äusserlichen *Naturlehre*, dann überschlagend in eine abstrakt innerliche *Geisteslehre*, und hierauf fortgehend zu einer falschen, ebenso pantheistisch verschwemmten wie dualistisch gespalteten, *Vermittlung* zwischen Geist und Natur, zuletzt in der wahrhaften, göttlich-begründeten und menschlich-erfassten *Religion des Christenthums* ihr Ziel und ihre höchste Bestimmung fand.

Register.

Bemerkung. Die beigefügten Zahlen geben Band und Seite an. LB. = Lehrbegriff. Uebrigens vergleiche man die Inhaltsverzeichnisse des ersten und zweiten Bandes und die Ueberschriften auf der linken und rechten Seite.

A.

F.

G.

N.

O.

P.

T.

U.

*

V.

W.

X.

Z.



7 [illegible] nicht zu Heiden gehen – nur zu Juden gesandt.

93/8 Judaisten in Rom. (Baur Kritik 386 ff)

96/8 Beschneidung 108

100 Lehrbegriff, 106 Abfall
104 Judenchristen u. Heidenchr. vgl. Lit. § 13
105 Gesetz d. Engel
106 (§ 13,6) Alexandrinismus in [illegible]
11 (§ 30,6) [illegible]

108 Barnabasbr.
" Sabbat
" Opfer
110 Justin über [illegible]
111 [illegible]
[illegible]
113 " gegen [illegible]

Ebionit 106

